



universität  
wien

# DISSERTATION

Titel der Dissertation

Kaminchu – Mittlerinnen zwischen  
Diesseits und Jenseits  
Eine *Erörterung* der spirituellen Heilung in Okinawa

Verfasserin

Mag.phil. Isabelle Prochaska

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 092 378

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Japanologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Sepp Linhart

Meinen Eltern,  
mit Dank für ihre  
Geduld und Ungeduld.

## Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei zahlreichen Menschen für ihre Unterstützung bedanken. Allen voran meinem Doktorvater Professor Dr. Sepp Linhart, der meine Arbeit geduldig und zuversichtlich betreut hat, und Professor Akamine Masanobu, der mein Betreuer an der Ryūkyū Universität war. Das *monbukagakushō*-Stipendium ermöglichte mir einen zweijährigen Aufenthalt in Okinawa, wofür ich ebenfalls meinen Dank aussprechen möchte. An der Ryūkyū Universität konnte ich zahlreiche inspirierende Impulse und Diskussionen mit Professoren erfahren, denen ich besonders zu Dank verpflichtet bin, in alphabetischer Reihenfolge: Akamine Mamoru, Hagiwara Sahito, Hamasaki Moriyasu, Ikemiya Masaharu, Inemura Tsutomu, Karimata Shigehisa, Kudaka Masaaki, Ōgo Tarō, Sakima Reishin, Takara Kurayoshi, und Yamazato Katsunori, der mir ein Interview mit dem Schriftsteller Ōshiro Tatsuhiko ermöglichte.

Auch bin ich der Gesellschaft für Volkskunde Okinawas (Okinawa Minzoku Gakkai) dankbar für intellektuelle Anregungen und Unterstützung, besonders Prof. Kubo Noritada, Namihira Eriko und Prof. Uezu Hitoshi. Mit meinen Studienkolleginnen der Volkskunde habe ich ebenfalls fruchtbare Diskussionen geführt. Meinen Informantinnen, ohne die diese Arbeit nicht zustande gekommen wäre, gilt mein innigster Dank. Mit meinem Forschungsaufenthalt in Okinawa verbinde ich auch wertvolle Freundschaften. Hier möchte ich vor allem Ikehara Asuka, Frances Mammana, Silvia Tartarini und Yamazaki Aoi nennen, deren inspirierende Gespräche, gemeinsame *utaki*-Erkundungen und stets erfrischende Gesellschaft für mich eine wichtige Unterstützung waren. Weiters möchte ich den Familien von Shinjō Yuki und Miyagi Mano, die mich immer herzlich empfangen und zu Familienzeremonien eingeladen haben, ein großes „Nifee deebiru!“ aussprechen.

In Bonn hat mir Prof. Josef Kreiner durch seinen Enthusiasmus und seine lebenslange Beschäftigung mit Okinawa wichtige Anregungen gegeben. In Wien bin ich meinen Studien-, sowie Arbeitskollegen an der Japanologie sehr dankbar für anregende Gespräche und kritische Impulse, sowie Prof. Manfred Kremser, der sich als Begutachter meiner Arbeit bereit erklärt hat. Meinen Korrekturlesern möchte ich, neben meinem Vater, Stanisław Meyer und Zvezdana Odobašić für ihre mikroskopischen Augen und konstruktive Kritik danken. Schließlich gilt mein Dank meiner Familie und Freunden für ihre Unterstützung.

## Inhalt

1. Einleitung.....	8
1.1. Standort Okinawa.....	8
1.2. Spirituelle Heilung .....	10
1.3. Zielsetzung und Relevanz .....	12
1.4. Fragestellungen und Hypothesen .....	14
1.5. Forschungsstand.....	16
1.6. Qualitative Methode der Feldforschung.....	21
1.6.1. Teilnehmende Beobachtung .....	29
1.6.2. Qualitatives Interview .....	31
1.6.3. Auswertung des Materials .....	33
1.7. Überblick über den Aufbau der Arbeit.....	34
2. Einführung in die (Frauen)Geschichte Okinawas .....	35
2.1. Mythologischer Anfang .....	35
2.2. Muschelhaufenzeit.....	36
2.3. Gusuku-Zeit .....	37
2.3.1. Hokuzan, Chūzan und Sanzan .....	38
2.3.2. Tribut an China .....	39
2.4. Erste Shō-Dynastie .....	42
2.5. Zweite Shō-Dynastie (1470-1879).....	42
2.5.1. Entstehung des Priesterinnen-Systems unter Shō Shin .....	44
2.5.2. Satsuma-Invasion und Sinisierung Ryūkyūs .....	46
2.5.3. Shō Shōken, der „Satsuma-Treue“ .....	49
2.5.4. Reform von Religion und Volkssitten durch Shō Shōken.....	51
2.5.5. Sai On, der „Pragmatiker“ .....	53
2.5.6. Yuta-Verfolgung unter Sai On .....	55
2.5.7. Niedergang des Königreiches Ryūkyū und Widerstand gegen Satsuma.....	58
2.6. <i>Ryūkyū-shobun</i> und die japanische Assimilierungspolitik.....	59
2.6.1. „Yuta-Unterdrückung“ in der Öffentlichkeit.....	63
2.6.2. Iha Fuyūs Yuta-Kritik.....	67
2.6.3. Verbreitung der Okinawa-Studien .....	69
2.7. <i>Ikusa nu yu</i> – die Zeit des Krieges .....	74
2.7. 1. „Im stählernen Taifun“ – die Schlacht von Okinawa.....	75
2.7.2. Verbreitung des Staats-Shinto und „Yuta-Jagd“ zur Zeit des Pazifikkrieges.....	76
2.8. <i>Amerika nu yu</i> – Amerikanische Besatzungszeit (1945-1972) .....	79
2.8.1. Okinawas Weg zur Rückgliederung.....	81
2.8.2. Revision religiöser Traditionen.....	83
2.9. Okinawa als Teil Japans .....	87
2.9.1. Von der ärmsten Präfektur zum subtropischen Urlaubsresort .....	87
2.9.2. Yuta-Kritik in der „ <i>tootoomee</i> -Diskussion“ .....	89
2.10. Okinawa heute .....	91
2.10.1. Kaminchu-Kultur im Wandel .....	92
2.10.2. Heilige Stätten im Wandel .....	94
2.11. Zusammenfassung.....	99

3. Zur Religion Okinawas .....	100
3.1. Frauen in der Religion Okinawas.....	104
3.1.1. Spirituelle Kraft der Frauen .....	104
3.1.2. <i>Onarigami</i> .....	108
3.1.3. Priesterinnen .....	112
3.1.4. Yuta.....	117
3.1.5. Definitionsproblem .....	123
3.1.6. Andere Heiler und religiöse Spezialisten .....	125
3.2. <i>Sosen-saishi</i> – Ahnenkult.....	127
3.2.1. <i>Sosen-sūhai</i> – Ahnenverehrung.....	128
3.2.2. <i>Tootoomee</i> – Ahnentafeln .....	130
3.2.3. <i>Munchuu</i> – Patriklan .....	133
3.3. Naturverehrung und <i>kami</i> -Konzepte im Alltag .....	136
3.3.1. <i>Utaki</i> .....	137
3.3.2. <i>Kaa nu kan</i> .....	140
3.3.3. Kosmologie des Hausgrundstückes.....	143
3.3.4. <i>Hi nu kan</i> .....	144
3.3.5. <i>Furu nu kan</i> .....	148
3.3.6. Magische Abwehrmaßnahmen .....	148
3.4. Zusammenfassung.....	150
4. Kaminchu in der Gegenwart.....	152
4.1. Erklärung der Feldforschung .....	152
4.1.1. Einstieg in die Feldforschung und Probleme.....	152
4.1.2. Vorstellung der Hauptinformantinnen.....	155
4.2. Initiation .....	158
4.2.1. <i>Saadaka-'nmari</i> – „mit hoher spiritueller Kraft geboren“ .....	161
4.2.2. <i>Kamidaari</i> , die Initiationskrankheit.....	165
4.3. <i>Kami</i> -Ausbildung .....	177
4.3.1. Pilgerrituale als Heilungsprozess.....	179
4.3.2. Ablehnung durch das Umfeld.....	182
4.3.3. <i>Sukubun</i> .....	184
4.4. Absolvierung und Anerkennung.....	186
4.5. Zusammenfassung.....	189
5. Kosmologie .....	191
5.1. Schutz- <i>kami</i> .....	194
5.2. Seelenvorstellung .....	197
5.3. Veränderte Bewusstseinszustände (VBZ) .....	200
5.4. <i>Gusoo</i> , das Jenseits.....	203
5.5. Erkrankungskonzepte .....	204
5.5.1. Anzestrals Angelegenheiten .....	205
5.5.2. Herumirrende Geister .....	208
Verwünschung.....	209
5.5.3. Topographische Ursachen.....	210
5.5.4. Das Hausgrundstück als Körper.....	213
6. Spirituelle Praxis .....	216
6.1. Paraphernalien .....	216
6.2. Altar .....	219
6.3. Ritualtermine.....	220

6.4. <i>Ugan</i> – Betpraxis .....	222
6.5. Arbeit mit Klientel .....	224
6.5.1. Konsultation .....	226
6.5.2. <i>Mabuigumi</i> .....	235
6.5.3. <i>Nujifaa</i> .....	240
6.5.4. <i>Yashiki-ugan</i> .....	251
6.6. Kategorien des spirituellen <i>topos</i> – Versuch einer Typologie.....	259
7. Diskussion: Die Bedeutung spiritueller Heilung.....	261
7.1. Klientinnenprofil.....	265
7.2. Kaminchu und <i>uchinaa</i> .....	267
7.2.1. Der spirituelle <i>topos</i> als Ort der Erinnerung .....	267
7.2.2. Heilige Stätten in Militärbasen.....	269
8. Zusammenfassung.....	272
ANHANG I .....	276
ANHANG II (Glossar).....	285
LITERATURVERZEICHNIS.....	288
参考文献.....	305
CURRICULUM VITAE .....	313
Abstract (Deutsch).....	314
Abstract (English) .....	315

## Tabellen- und Abbildungsverzeichnis

Tabelle 1: Intervalle der Tributsendungen Ryūkyūs nach China.....	48
Abbildung 1: Präfektur Okinawa (modifizierte Karte aus Quelle: wikipedia) .....	9
Abbildung 2: Prozentsatz der Schulbesucher in Okinawa während der Meiji-Zeit (Quelle: Hokama 2004: 87-88).....	62
Abbildung 3: Baustelle im Eingangsbereiches des Seifa Utaki (Quelle: The Japan Foundation 2004: 20).....	98
Abbildung 4: Besucherzentrum im Eingangsbereich des Seifa Utaki. ....	98
Abbildung 5: Der innerste Teil des Seifa Utaki.....	98
Abbildung 6: Immer mehr Touristen besuchen den „mystischen“ ( <i>shinpiteki</i> ) Ort. ....	98
Abbildung 7: Noro (mit langem weißen Stirnband) beim Erntedankritual auf Kume. ....	117
Abbildung 8: Noro (mit Graskranz) in Kume. ....	117
Abbildung 9: Kaminchu (rechts) und Klientin bei der Durchführung eines Betritals.....	123
Abbildung 10: Alte <i>ihai</i> eines <i>honke</i> . ....	133
Abbildung 11: <i>Ihai</i> am <i>butsudan</i> . ....	133
Abbildung 12: In diesem Fall werden drei <i>ihai</i> -Sets verehrt.....	133
Abbildung 13: Ehemaliger Brunnen neben einem Parkplatz. ....	141
Abbildung 14: Zubetonierte Wasserstelle neben einer Straße.....	141
Abbildung 15: <i>Hi nu kan</i> in der Küche .....	147
Abbildung 16: <i>Hi nu kan</i> mit Opfergaben.....	147
Abbildung 17: <i>Ishigantoo</i> an der Hausmauer .....	149
Abbildung 18: <i>Binshii</i> mit Sake und Reis, auf einem Tablett mit <i>mochi</i> und Früchten.....	216
Abbildung 19: Ritualgeld wird vorbereitet.....	218

Abbildung 20: <i>Binshii</i> , Opferspeisen und <i>jūbako</i> .	218
Abbildung 21: Ritualgeld für die einzelnen Stationen.	252
Abbildung 22: <i>Binshii</i> .	252
Abbildung 23: M-san kündigt dem <i>hi nu kan</i> das <i>yashiki-ugan</i> an.	253
Abbildung 24: Weißes Ritualgeld, Sake und Reis.	253
Abbildung 25: Gebet vor einem ausgetrockneten Brunnen.	253
Abbildung 26: Auf das Ritualgeld werden Reiskörner und Sake geschüttet.	253
Abbildung 27: Gebet vor dem Brunnen.	254
Abbildung 28: Gebet im <i>utaki</i> .	254
Abbildung 29: Gebet im Tamaudun.	255
Abbildung 30: Nordseite des Grundstücks.	255
Abbildung 31: Gebete im Garten.	256
Abbildung 32: Gebete vor dem Garageneingang.	256
Abbildung 33: Im Eingangsbereich.	257
Abbildung 34: Vor der Toilette.	257
Abbildung 35: <i>Utaki</i> innerhalb der Militärbasis.	269
Abbildung 36: Betstelle inmitten des Militärgeländes.	269

Japanische Namen werden in der natürlichen Reihenfolge Nachname-Vorname angegeben. Die Transkriptionen erfolgen nach dem Hepburn-System, mit Ausnahme des Silbenschlussnasals vor dem Labiallaut, das mit *n* (und nicht mit *m*) transkribiert wird. Bei Ausdrücken in *uchinaaguchi* (Ryūkyū-Sprache) werden Langvokale nicht mit Makron transkribiert, sondern mit Doppelvokalen. Auch gibt es in *uchinaaguchi* Silben, die man im Japanischen nicht auffindet, wie etwa *ti*, oder *n* im Wortanfang. Die häufigen Begriffe Kaminchu, Yuta, Toki und Noro werden als eingedeutschte Wörter behandelt und nicht klein und kursiv gesetzt. Wenn Monatsangaben nicht explizit mit westlichen Monatsnamen (Januar, Februar...), sondern in ihrer numerischen Eigenschaft (beispielsweise „der vierte Monat“) angegeben werden, so wird damit die chinesische Kalenderrechnung (*kyūreki*) indiziert.

Alle Zitate aus fremdsprachigen Werken sind in eigener Übersetzung angegeben. Kursiv gesetzte Zitate sind Passagen aus Interviews mit Informantinnen. Bei Abbildungen ohne Quellenangabe handelt es sich um Bilder aus eigener Quelle.

## 1. Einleitung

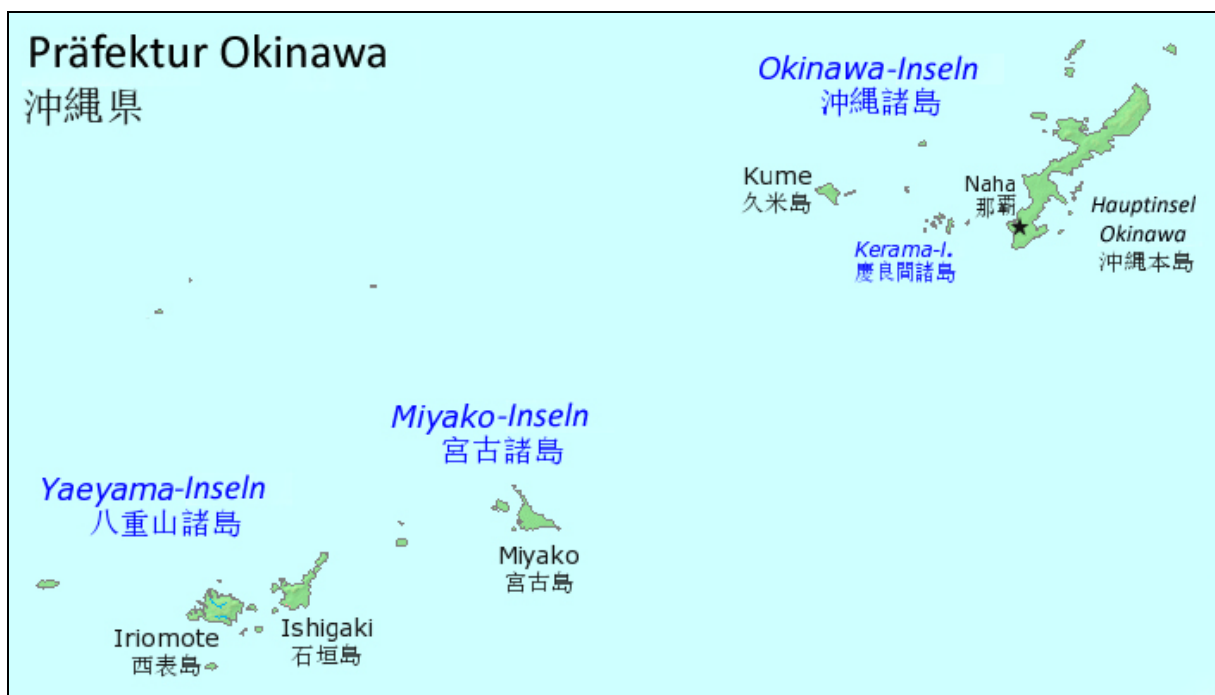
Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Thema der spirituellen Heilung in Okinawa. „Okinawa“, die südlichste Präfektur Japans, mag im westlichen Leser unterschiedliche Assoziationen wecken – etwa die Präsenz der amerikanischen Militärbasen, das subtropische Klima oder die hohe Lebenserwartung der Bevölkerung. Ein Hauptcharakteristikum aber scheint den verschiedenen Ideen gemein zu sein: nämlich, dass Okinawa *nicht wie Japan* ist. Die Eigentümlichkeit Okinawas zeigt sich in verschiedenen Bereichen – sei es in der Geschichte als eigenständiges Königreich Ryūkyū, in der Kultur, die von diversen asiatischen Einflüssen – besonders von chinesischen – geprägt wurde, oder in der Religion, in der vor allem Frauen leitende Funktionen einnehmen. Ein spezieller Bereich, auf den diese Arbeit eingehen wird, ist die Tätigkeit der spirituellen Heilung, die von bestimmten Personen – großteils von Frauen – ausgeübt wird. Dabei handelt es sich um sogenannte spirituell begabte Personen, die bei verschiedenen Angelegenheiten um Rat gefragt werden, und von denen gesagt wird, dass sie durch Kommunikation mit *kami*, Ahnengeistern oder übernatürlichen Wesen Lösungsansätze geben können. Die Personen, die eine spirituelle Heilerin aufsuchen, sind ebenfalls großteils Frauen, weshalb in dieser Arbeit immer von Klient<sup>innen</sup> die Rede sein wird. Die Gründe, weshalb eine Heilerin aufgesucht wird, variieren von Krankheitsfällen, die durch die Schulmedizin keine Verbesserung zeigen, bis zu wichtigen Lebensentscheidungen, wie etwa Hausbau oder Heirat oder zyklischen Angelegenheiten, beispielsweise eine persönliche Zukunftsvorhersage für das neue Jahr. Die Frauen, die Heil- und Betrituale durchführen, sind unter verschiedenen Namen bekannt. Die gängigste Bezeichnung ist Yuta. Sie werden von manchen Wissenschaftlern auch Schamaninnen genannt. Eine andere Bezeichnung lautet Kaminchu, was übersetzt *kami*-Mensch bedeutet. Als Mittlerinnen zwischen den Ahnen und den Hinterbliebenen, zwischen der spirituellen Welt und dem Diesseits, bieten sie Rat und Handlungsanweisungen in diversen Situationen des Lebens.

### 1.1. Standort Okinawa

Im heutigen Kontext versteht man unter Okinawa die südlichste Präfektur Japans, die Inseln von Nord bis Süd zwischen Iōtorishima und Haterumajima (mit einer Distanz von 600 km Luftlinie) und von Ost bis West zwischen Kita-Daitōjima und Yonagunijima (900 km Luftlinie)



(Abb. 1). Im volkskundlichen Verständnis können auch die seit 1953 zur Kagoshima-Präfektur zugehörigen Amami-Inseln in den Okinawa-Kulturkreis mit eingeschlossen sein, für den auch die Bezeichnung *nansei-shotō*, „südwestliche Inseln“, üblich ist. Die wichtigsten Inseln der Präfektur sind Okinawa (eine umgangssprachliche Bezeichnung dafür ist *hontō* – „Hauptinsel“), Miyako, Ishigaki und Iriomote. Letztere drei bilden mit anderen kleineren Inseln die Sakishima-Inseln im Südwesten der Präfektur. Von den Sakishima-Inseln wiederum wird der westliche Teil mit den Inseln Ishigaki, Iriomote und anderen kleineren Inseln als Yaeyama-Inseln bezeichnet. Aus der Perspektive einer Person aus Miyako kann mit „Okinawa“ ausschließlich die größte Insel der Präfektur – Okinawa – gemeint sein. Durch die geographische Distanz gibt es folglich innerhalb der Präfektur Okinawa kulturelle Unterschiede zwischen der Hauptinsel Okinawa (und den umliegenden Inseln) und Miyako und Yaeyama.



**Abbildung 1: Präfektur Okinawa (modifizierte Karte aus Quelle: wikipedia)**

Als einzige japanische Präfektur in der subtropischen Klimazone genießt Okinawa jährliche Durchschnittstemperaturen von etwa 22 Grad Celsius (Wert für Naha, der Präfekturhauptstadt), und selbst im Winter sinken die Werte kaum unter 15 Grad Celsius. Unter den etwa 1,3 Millionen Einwohnern sind auch zahlreiche Japaner, die aus den anderen Präfekturen zugezogen sind, und ein sogenannter „Zuwanderungs-Boom“ (*ijū būmu*) ist vor allem seit Mitte der 1990er Jahre – im Zuge des allgemeinen „Okinawa-Booms“ – zu

beobachten. Die klimatischen Bedingungen sind auch ausschlaggebend für die Tatsache, dass Okinawa eine reiche Biodiversität bietet.

Die Inseln Okinawas sind auch als Ryūkyū-Inseln bekannt, und die Präfektur hat eine stolze Vergangenheit als Königreich Ryūkyū, das vom 15. bis zum 19. Jahrhundert existierte. Während die Meiji-Regierung die Bezeichnung *Okinawa* proklamierte, wurde nach dem Zweiten Weltkrieg während der amerikanischen Administration (1945-1972) stattdessen die Bezeichnung *Ryūkyū* oder *Ryūkyū-Inseln* verwendet. Die zwei repräsentativen Zeitungen der Präfektur heißen *Okinawa Taimusu* und *Ryūkyū Shimpō*.

Der Name Ryūkyū wird in dieser Arbeit dann gebraucht, wenn damit eine historische Kontextualisierung in die Zeit des Königreiches Ryūkyū angedeutet wird. Mit dem Namen Okinawa wird die Präfektur Okinawa (nach 1879) indiziert, und wenn innerhalb der knapp fünfzig bewohnten Inseln der Präfektur auf die größte Insel Bezug genommen wird, so wird die Bezeichnung „Hauptinsel Okinawa“ verwendet. Eine Okinawa-eigene Bezeichnung, die hier noch Erwähnung finden soll, ist *uchinaa* – „Okinawa“ in der Ryūkyū-Sprache<sup>1</sup> (oder *uchinaaguchi*). Auf einer weiteren Ebene wird mit „Yamato“, „Japan“ oder „Kernjapan“ ein Gegenüber zu Ryūkyū und Okinawa betont.

## 1.2. Spirituelle Heilung

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist die spirituelle Heilung in Okinawa, wie sie in der Gegenwart von spirituellen Heilerinnen durchgeführt wird. Zu Beginn scheint es angebracht, die beiden zentralen Begriffe der Untersuchung – „spirituell“ und „Heilung“ – zu erörtern.

„Heilung“ wird im allgemeinen Verständnis als Reaktion auf einen abnormalen Zustand einer Krankheit<sup>2</sup> in Zusammenhang gebracht. Im Kontext einer spirituellen Heilung werden neben physischen und psychischen Beschwerden andere Störungen, wie beispielsweise häufig auftretende Unglücksfälle oder schlechte Träume behandelt. Man könnte diese Kategorie von Beschwerden „metaphysische Symptome“ nennen. Heilung wird

---

<sup>1</sup> *Uchinaaguchi* wird von unterschiedlichen Wissenschaftlern sowohl als „Ryūkyū-Sprache“ (*ryūkyū-go*) als auch als „Okinawa-Dialekt“ (*okinawa-hōgen*) bezeichnet.

<sup>2</sup> Im Englischen werden die Bezeichnungen *illness*, *sickness* und *disease* unterschieden. Arthur Kleinman, ein wichtiger Vertreter der Medizinanthropologie, definiert *disease* als „Abnormalitäten in der Struktur und/oder Funktion der Organe oder des Organsystems“. *Illness* weist auf subjektive – aber auch kulturell konstruierte – Empfindungen hin, die auch andere Symptome als die von *disease* einschließen können. *Sickness* bezeichnet nach Kleinman einen Überbegriff von sowohl *disease* als auch *illness* (Young 1982: 264-265).

dann beansprucht und durchgeführt, wenn eine Form der „Unordnung“ auftritt. Dieser Zustand der Unordnung wird trefflich im englischen Begriff *disorder* ausgedrückt, welches Krankheit oder Störung bedeutet. Dabei ist festzuhalten, dass Heilung sowohl transitiv als auch intransitiv verstanden werden kann. Ein markantes Merkmal in der Biographie von spirituellen Heilerinnen ist das „Schicksal des Auserwählt-Seins“. So hat keine der Heilerinnen ihren Weg als Kaminchu bewusst gewählt, sondern die Initiations- und Ausbildungszeit ist eine Reaktion auf eine vorangegangene Phase einer sogenannten Initiationskrankheit.

*Kaminchu sind nicht so, dass sie das werden wollen und es dann werden. Es gibt keine Person, die sagt, dass sie es [Kaminchu] werden will. Am Anfang wollen alle bestimmt weglaufen, bestimmt lehnen sie das ab. Weil es anders ist als normale Menschen. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Somit ist der erste Weg einer zukünftigen spirituellen Heilerin die einer Patientin, die für ihre eigene Genesung spirituelle Aufgaben erfüllt. Die Initiationszeit bedeutet für die Betroffene auch ein Heilprozess für sich selbst – hier wird Heilung im intransitiven Sinne verstanden. Ist die Ausbildungszeit absolviert, führt die Kaminchu verschiedene Rituale für ihre Klientel durch – Heilung wird für andere, als transitive Handlung durchgeführt. Dabei soll mit Heilung nicht ausschließlich die Genesung von Krankheiten verstanden werden, sondern eine Wiederherstellung der Ordnung oder einer „rituellen Ordnung“ (Sullivan 1987: 234) – der Prozess also von *disorder* zu *order*.

Der Begriff „spirituell“ soll ausdrücken, dass es sich bei dieser Form von Heilung um übernatürliche (oder „übermenschliche“) Komponenten handelt. Im Bereich der Ethnomedizin beispielsweise wird diese Thematik auch mit anderen Begriffen in Zusammenhang gebracht, wie etwa „Geistige Heilung“, „Geistheilung“, „Traditionelle Heilung“, „Volksheilung“, „Religiöse Heilung“, oder „Symbolische Heilung“. Um die Eigenschaft „spirituell“ näher zu erklären, wird im folgenden versucht, dies durch die Unterscheidung von anderen Begriffen abzugrenzen und so näher zu definieren.

Der Begriff *spiritual* im Englischen wird im Deutschen als spirituell oder geistig übersetzt. Geistige Heilung oder Geistheilung weckt jedoch Konnotationen zu „Geistern“ und der damit verbundenen Vorstellung von „Gespenstern“, weshalb diese Bezeichnung in dieser Arbeit vermieden wird, wenngleich der Einfluss von Geistern – sprich, herumirrende Seelen Verstorbener – eine nicht unwichtige Komponente in der spirituellen Heilung hat. Die

Begriffe Traditionelle Heilung oder Volksheilung umfassen größere Bereiche als die der spirituellen Heilerinnen, die in dieser Arbeit behandelt werden. So gab es im Bereich der Volksheilung in der Vergangenheit spezielle Methoden zur Behandlung von Hautkrankheiten, die in der Volkskunde üblicherweise als „Zauberei“ (*majinai*) bezeichnet werden, doch diese Handlungen müssen nicht unbedingt von einer Kaminchu durchgeführt werden. Die Bezeichnung Traditionelle Heilung unterstreicht die Tatsache, dass diese Methoden einen Gegensatz, bzw. eine Konkurrenz zur modernen Heilung der Schulmedizin darstellen können. Die spirituellen Heilerinnen befassen sich jedoch mit ganz anderen Aufgabenbereichen, sodass sie keineswegs in Konkurrenz mit universitär ausgebildeten Ärzten stehen. Außerdem kann im Falle von Okinawa mit Traditioneller Heilung oder Religiöser Heilung keine institutionalisierte Einheit bezeichnet werden. Im Gegenteil stellen Kaminchu eine Randgruppe dar, und es gibt kaum horizontale Netzwerke unter den einzelnen Heilerinnen.

### **1.3. Zielsetzung und Relevanz**

Die Zielsetzung der folgenden Studie ist ein Beitrag zum Verständnis der spirituellen Konzepte in Okinawa, die sich in den Ritualen und Heilpraktiken spiegeln. Die Arbeit versucht, den Stellenwert der spirituellen Heilung in der heutigen Gesellschaft Okinawas zu dokumentieren. Kaminchu erfüllen wichtige Funktionen, die von medizinischen Spezialisten nicht ersetzt werden können. Ihre Handlungsstrategien stehen nicht in Konkurrenz zur Schulmedizin, sondern ihr Wissen über spirituelle Konzepte wird in verschiedenen Lebenssituationen gefragt und eingesetzt. Diese Konzepte werden zum einen von den Akteurinnen (sowohl Heilerinnen als auch Klientinnen) als Okinawa-eigene Tradition und spirituelles Erbe definiert. Zum anderen wird diese Tradition im Kontext der heutigen Zeit gepflegt, und erfährt gleichzeitig Veränderungen und Entwicklungen. Die Untersuchung versteht sich in diesem Sinne als phänomenologische Beschreibung, wie die spirituellen Konzepte Okinawas in der Gegenwart gelebt und verstanden werden. Das Thema der Kaminchu-Kultur wurde/wird in der japanischsprachigen Forschung aus verschiedenen Perspektiven behandelt. Dieser Diskurs war/ist von zeitpolitischen Faktoren geprägt, und spiegelt gleichzeitig indirekt den Diskurs über Okinawa oder *uchinaa* wider. Verglichen zu anderen Kulturen in der Gegenwart ist die weibliche Dominanz in religiösen Bereichen außergewöhnlich und charakteristisch für Okinawa. Die spirituellen Heilerinnen, die für die Weitergabe des spirituellen Wissens sorgen, stellen einen wichtigen Aspekt in der

Konstruktion von *uchinaa* dar. Somit versteht sich diese Arbeit auch als Quellenanalyse im Zusammenhang mit dem Diskurs über die spirituelle Tradition in Okinawa.

Auf einer weiteren Ebene wird insbesondere der Bedeutung des Ortes im spirituellen Kontext genauere Beachtung geschenkt. In diesem Zusammenhang wird der Ort als „spiritueller *topos*<sup>3</sup>“ definiert. Der Religionssoziologe Mircea Eliade prägte in Bezug auf die Bedeutung des Ortes zwei Schlagworte, die auch vor allem durch sein gleichnamiges Werk intensiv behandelt wurden – das Heilige und das Profane (*The sacred and the profane*). Diese zwei Begriffe, die heute allgemein im religionswissenschaftlichen Verständnis gebraucht werden, wurden in ihrer ursprünglichen Bedeutung nur auf Orte angewendet und hatten daher zuerst nur räumliche Aspekte. Das lateinische *sacrum* drückte den Ort des kultischen Rituals aus, und *profan* nannte man das Gebiet vor dem heiligen Bezirk (Brereton 1987: 526). In der von Mircea Eliade herausgebrachten *Encyclopedia of religion* nennt Brereton drei Funktionen des heiligen Ortes:

- Zum einen ermöglicht der heilige Ort Kommunikation mit den Göttern und über die Götter. Gleichzeitig symbolisiert der Ort auch Reinheit, durch die die Menschen in Kontakt mit der übernatürlichen Dimension treten können.
- Der heilige Ort verkörpert auch eine Form von übernatürlicher Kraft. Hier suchen Gläubige um Heilung und Erlösung, die durch die Kraft des heiligen Ortes erreicht werden können.
- Schließlich besitzt der heilige Ort auch die Funktion als Metapher für die religiöse Welt. Er ist somit die Materialisation der spirituellen Bereiche, und gibt den Gläubigen auch Orientierung (Brereton: 528-530).

Der örtliche Aspekt in Verbindung mit spirituellen Bereichen wird in dieser Arbeit mehrmals behandelt werden: sei es im geschichtlichen Überblick, in dem heilige Stätten je nach zeitpolitischer Orientierung verändert, zerstört oder aufgewertet wurden, oder in der Praxis der spirituellen Heilerinnen, in der Pilgerrituale zu bestimmten Orten eine wesentliche Rolle spielen. Der Begriff „spiritueller *topos*“ soll hier aber nicht *nur* mit „heiliger Ort“ gleichgesetzt werden, da er mehr inkludiert. Denn unter anderem schließt der Begriff auch Orte ein, die für andere Menschen profan und bedeutungslos sind. Es ist daher weniger der

---

<sup>3</sup> Im westlichen Wortgebrauch wird der griechische Begriff *topos* in der Bedeutung von „Thema“, „feste Regel“ verwendet, doch soll in dieser Arbeit der ursprüngliche Sinn von „Ort“ verstanden werden.

Ort an sich, der spirituell bedeutend oder heilig ist, sondern ein bestimmter Ort hat eine besondere (manchmal subjektive) *spirituelle Bedeutung* – zum Beispiel, weil man dort seine Seele (*mabui*) verloren hat. Der spirituelle *topos* kann zugleich heilig *und* profan sein. Somit lässt sich für den Okinawa-Kontext die strikte eliadsche Dichotomie nicht anwenden. Die Toilette beispielsweise ist ein im Alltag unreiner, „unheiliger“ Ort, und befindet sich gewöhnlich an der Westseite, der spirituell unterlegenen Seite des Hausgrundstücks. Im Kontext eines Rituals ist die Toilette ein Ort von großer Wichtigkeit, da auch hier das Konzept vom „*kami* der Toilette“ (*furu nu kan*) verbunden wird.

Okinawa ist im historischen Kontext als Schauplatz der heftigen Bodenkämpfe am Ende des Zweiten Weltkrieges bekannt, und selbst in der Gegenwart ist die Bevölkerung mit der Situation der Militärbasen konfrontiert, die immerhin ein Zehntel der Fläche von *uchinaa* ausmachen<sup>4</sup>. Die Schlacht von Okinawa und die damit verbundenen Kriegsschauplätze sind in der Gegenwart von großer Bedeutung als Gedenkstätten, aber auch als wichtige Betorte, bei denen Besänftigungsrituale für die Ahnengeister durchgeführt werden. Allgemein für Okinawa ist es von großer Wichtigkeit, über die heiligen Stätten innerhalb der Dorfgemeinschaften, aber auch innerhalb der Militärbasen zu reflektieren und über ihre Bestimmung und Funktion nach einer möglichen Rückgabe des militärischen Gebietes zu diskutieren. In der Vergangenheit wurden verschiedene Gebiete durch behördliche Maßnahmen für eine Regulierung (Jap. *seibi*) und „Verschönerung“ drastisch verändert und brachten überdies Umweltzerstörung mit. Die Tendenz zum „*seibiism*“, dem „Regulierungs-Boom“ (McCormack 2003: 97) oder „*developmentalism*“ (McCormack 1999: 272) zeigt sich auch in der Errichtung zahlreicher freizeitlicher Anlagen (zum Beispiel Golfplätze), touristischer Einrichtungen sowie Hotelkomplexen, die *uchinaa*, das „Hawaii Japans“, bietet. Neben der Zerstörung von kleinen heiligen Stätten (*utaki*) in der Vergangenheit kommt es andererseits in letzter Zeit auch zu einer Werbung für und Kommerzialisierung von größeren heiligen Stätten, vor allem jenen, die eine historische Bedeutung haben.

#### **1.4. Fragestellungen und Hypothesen**

Die Untersuchung der Kaminchu-Kultur der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung des spirituellen *topos* befasst sich mit folgenden Fragen:

---

<sup>4</sup> Relativ gesehen befinden sich so 74,8% der in Japan stationierten US-Militäranlagen auf 0,6% japanischem Territorium (Hook & Siddle 2003:3).

- Wie wird die spirituelle Tradition der Kaminchu in der Gegenwart gelebt?
- Welche Bedeutung hat der *topos* in der religiösen Praxis?
- Inwiefern wirkt sich eine Veränderung der Orte auf die Kaminchu-Kultur aus?

Die Arbeit untersucht sowohl die emische Wahrnehmung des spirituellen *topos* anhand von Forschungsmaterial, das aus Interviews mit spirituellen Heilerinnen gewonnen wurde als auch die Wechselwirkung der politischen Maßnahmen in Bezug auf heilige Stätten und die Kaminchu-Kultur. Auf der einen Seite werden die Auffassungen der Kaminchu in Bezug auf den Ort untersucht. Diese Auffassungen sind Konzepte über bestimmte ortsbezogene *kami*, oder auch ihre Einstellung gegenüber den Militärbasen in Okinawa. Ein besonderer Fokus wird auch auf die rituelle Praxis der spirituellen Heilerinnen gerichtet. Indem verschiedene Rituale vorgestellt werden, wird versucht, die Wichtigkeit des Ort-Faktors innerhalb dieser religiösen Handlungen zu analysieren. Schließlich wird anhand einer diachronen Untersuchung von Zeitungsartikeln die Veränderung von heiligen Stätten *erörtert*, und festgestellt, inwiefern eine Veränderung dieser Plätze eine gleichzeitige Veränderung der Kaminchu-Kultur bewirkte. Es gab in den akademischen Diskussionen über die Kaminchu-Kultur in Okinawa Fragen, warum dieses Phänomen noch immer in der heutigen modernen Zeit existiert, wo doch die traditionelle Kultur der Priesterinnen nicht mehr vorhanden ist. Die Rolle der Priesterinnen, die in der Vergangenheit kultische Aufgaben für die Gemeinschaft erfüllten und respektierte Mitglieder der Gesellschaft waren, ist in der heutigen Zeit fast schon verschwunden. Zum einen, da diese gemeinschaftlichen Rituale in einer modernisierten, immer mehr individualisierten Gesellschaft nicht mehr benötigt werden. Zum anderen, da sich immer weniger Nachfolgerinnen für diese religiösen Ämter gefunden haben. Andererseits aber ist das Phänomen der spirituellen Heilerinnen noch immer aktuell, obwohl diese Frauen häufig von der Öffentlichkeit kritisiert wurden, und man ihre Sitten oft zu vernichten trachtete. Eine Erklärung, warum die Kaminchu-Kultur noch heute existiert, ist, dass es schwer war/ist, diese Sitten zu verhindern, da sie weder innerhalb einer Organisation strukturiert sind, noch ein einheitliches Dogma teilen. Jede Kaminchu hat sozusagen ihre eigene individuelle Kosmologie. Dennoch konnten aber konkrete Maßnahmen durchgeführt werden, um den Handlungsraum der Kaminchu einzuschränken – nämlich, indem man ihre wichtigen Ritualorte, also die heiligen Stätten (*utaki*), angriff. Hierin zeigt sich deutlich eine Funktion der heiligen Orte als Materialisation der spirituellen Bereiche. Daraus ergibt sich die Hypothese, dass es eine parallele Entwicklung der

öffentlichen Einstellung gegenüber Kaminchu und der politischen Maßnahmen in Bezug auf heilige Stätten geben müsste.

### **1.5. Forschungsstand**

Das Thema über nicht-westliche Heilmethoden hat vor allem seit den 1970er Jahren vermehrt das Interesse geweckt – sowohl in akademischen Bereichen als auch in der allgemeinen Publikationslandschaft. Für die allgemeine Leserschaft nähren viele Bücher über das „geheime Wissen“ verschiedener Kulturen die sogenannte Esoterik-Literatur, und das Wort „Schamanismus“ ist schon längst außerhalb der akademisch-ethnologischen Kreise bekannt. Im wissenschaftlichen Kontext haben sich neue Perspektiven und Wege entwickelt, die das Thema der spirituellen Heilung fernab der früher assoziierten Schlagworte wie „primitive Medizin“, „Volksmedizin“, „magische Heilmethoden“ oder – noch überspizter – „Aberglaube“ behandeln. Eine Variante für die Umgehung des Problems hinsichtlich Terminologie ist beispielsweise die Bezeichnung „Nicht-westliche medizinische Systeme“. Der amerikanische Anthropologe George M. Foster trennt unter dieser Kategorie zwei Arten von medizinischen Systemen: naturalistische und personalistische medizinische Systeme. Unter dem ersten Typus wird eine Krankheit als durch natürliche Kräfte verursacht verstanden. Für die zweite Art wird der Krankheitsgrund auf einen aktiven Agens zurückgeführt, beispielsweise einen Menschen, der durch Verwünschung einem anderen schadet, oder übernatürliche Kräfte, die Krankheit verursachen (Foster 1976). Die traditionelle Ätiologie Okinawas wäre in Fosters zweite Kategorie einzuordnen, denn wie noch in einem weiteren Teil näher beschrieben wird, werden Krankheitsursachen auf die Einmischung übernatürlicher Kräfte (*kami*, Geister, Ahnen, Verwünschung) zurückgeführt. Um wieder auf den akademischen Diskurs bezüglich nicht-westlicher medizinischer Systeme zurückzukommen, wurde das Thema stets im sozio-kulturellen Kontext eingebettet. Bezeichnungen wie Ethnomedizin oder Medizinethnologie, Ethnopsychologie, Transkulturelle Psychologie betonen den Charakter interdisziplinärer wissenschaftlicher Diskurse (vgl. Greifeld 2003a, Fiedermutz-Laun 2002, Kakar 1984). In diesem Zusammenhang werden die Heilmethoden nicht-westlicher Gesellschaften auch als „Traditionelle Medizin“ definiert, wobei hier nicht verstanden wird, dass diese Heilpraktiken unverändert bleiben und keine Neuerungen erfahren, sondern, dass diese Richtungen „viel spezifischer mit der Geschichte und Kultur einer Gruppe verbunden [sind]“ (Greifeld 2003b: 14). Die starke



Anlehnung an Kulturwissenschaften verstärkt die Auffassung, dass medizinische Systeme im kulturellen und sozialen Kontext zu verstehen sind. Wie Katarina Greifeld in der „Einführung in die Medizinethnologie“ unterstreicht, „... [haben] Krankheit und Gesundheit ( ) nicht immer und überall gleiche Bedeutungen. In jeden Körper ist Kultur miteingeschrieben, sodaß Krankheit nicht nur ein biologisches Faktum basierend auf Dysfunktionen von Körperteilen ist, sondern vielmehr ein breites Geflecht auch philosophischer Vorstellungen über einen Bestzustand – was wir dann leichthin als Gesundheit bezeichnen.“ (Greifeld 2003b: 13).

Das Wissen über nicht-westliche Heilmethoden und Ritualpraktiken wird in einigen Fällen auch durch lange Feldforschungen selbst erworben, indem die Person die „Lehrlingsmethode“ anwendet und selbst in die „Rolle des Goethschen Zauberlehrlings“ (Knoblauch 2003: 84) schlüpft. Beispiele sind etwa Doris Burtschers Studie über einen traditionellen Heiler in Senegal (Burtscher 2001) oder Dagmar Eigners Untersuchung über schamanische Therapie in Zentralnepal (Eigner 2001). Abgesehen davon, dass die Situation der Feldforschung stets einen Lernprozess und sozusagen eine „zweite Sozialisation“ darstellt, begaben sich die Forscherinnen in den beiden genannten Werken bewusst in die für die Mitglieder des Alltagslebens erkenntliche Rolle einer aktiven Schülerin, um so in die praktischen und „kosmologischen“ (philosophischen) Bereiche eingeführt – *initiiert* – zu werden.

Im Falle von Okinawa wurde das Thema der spirituellen Tradition aus verschiedenen Perspektiven bearbeitet, und je nach Kontextualisierung wurden unterschiedliche Aspekte der Religion Okinawas betont<sup>5</sup>. Im Großen und Ganzen kann man in den wissenschaftlichen Untersuchungen zwei deutliche Schwerpunkte erkennen, die gleichzeitig markante Charakteristika darstellen: zum einen die Rolle der Frau in der Religion, vor allem wie sie von den Priesterinnen und religiösen Professionellen praktiziert wurde/wird, und zum anderen die schamanischen Elemente der spirituellen Heilerinnen.

Frühe Forschungen über den Priesterinnenkult und das sogenannte *onarigami*-Konzept wurden von Iha Fuyū<sup>6</sup> (1876-1947) vorgestellt, dem „Vater der Okinawastudien“. Iha war vor allem im Austausch mit Yanagita Kunio dazu angeregt worden, die Kultur Okinawas im Kontext Kernjapans zu diskutieren. Unter anderem analysierte Iha als erster

---

<sup>5</sup> Auf den genaueren Forschungsdiskurs in den Okinawastudien sowie auf das Definitionsproblem wird in einem späteren Teil noch näher eingegangen.

<sup>6</sup> Manchmal transkribiert als Ifa Fuyū.

Wissenschaftler das Thema der Yuta aus einer historischen Perspektive<sup>7</sup>. Ein Zeitgenosse und Landsmann Ihas, Sakima Kōei, behandelte das Thema des Matriarchats und der Autorität der Frauen in der Zeit des Königreiches Ryūkyū. Bedeutsam ist weiters seine Ethnographie über sein Heimatdorf<sup>8</sup>, in dem er auch die Stellung der Yuta erörterte.

Noch in der Zeit der US-Administration prägte innerhalb der sozialanthropologischen Forschung der Amerikaner William P. Lebra die Okinawastudien durch seine ausführlichen Untersuchungen über die Religion Okinawas und die Dorfstruktur<sup>9</sup>. Lebra machte auch die westlichsprachige Leserschaft auf das Phänomen der *shaman* in Okinawa aufmerksam<sup>10</sup>. Ein weiterer westlicher Wissenschaftler, der neben dem Raum Okinawa auch die Amami-Kultur erforschte, ist Josef Kreiner, der eine ausführliche Studie über das Amt der Priesterinnen in Amami veröffentlichte<sup>11</sup> und zusammen mit Sumiya Kazuhiko über die *kami*-Vorstellung in den südwestlichen Inseln schrieb<sup>12</sup>. Die Themen der Stellung der Frau in der Gesellschaft und Religion, sowie der Bedeutung des Matriarchats, wie sie vom früh verstorbenen Wissenschaftler Sakima begonnen wurden, wurden von Miyagi Eishō weiter behandelt, der für die Frauengeschichte repräsentativ ist<sup>13</sup>. Das Thema der Frauen in der Religion Okinawas weckte auch das Interesse von nicht-japanologischen Wissenschaftlern, wie etwa Susan Sered, die eine gender-orientierte – unter anderem auch kontroverse<sup>14</sup> – Untersuchung über Priesterinnen auf der Insel Henza durchführte<sup>15</sup> und die Hypothese aufstellte, dass Religionssysteme, in denen Frauen eine leitende Rolle innehaben, die sonst übliche männliche Dominanz nicht einfach durch weibliche Dominanz ersetzen, sondern eine Form der Nicht-Dominanz (*nondominance*) ausüben (Sered 1999: 62). Monika Wackers Studie über *Onarigami. Die heilige Frau in Okinawa* (2000) untersucht das Konzept der beschützenden Schwester innerhalb der Staatsideologie des Königreiches Ryūkyū, in der die Höchste Priesterin Kikoe Ōgimi als religiöse Autorität dem König als politische Autorität gegenüberstand. Der weit verbreiteten (und idealisierten) Vorstellung, dass die Kikoe

---

<sup>7</sup> „Yuta no rekishi-teki kenkyū” (1913). Nähere Details dazu unter „2.6.2. Iha Fuyūs Yuta-Kritik”.

<sup>8</sup> *Shima no hanashi* (1925)

<sup>9</sup> *Okinawan religion. Belief, ritual, and social structure* (1966)

<sup>10</sup> „The Okinawan shaman” (1964)

<sup>11</sup> *Der Noro-Kult von Amami-Oshima* (1964)

<sup>12</sup> *Nanseishotō no kamikannen* (1977)

<sup>13</sup> *Okinawa josei-shi* (1979)

<sup>14</sup> Sereds Monographie über ihren einjährigen Aufenthalt in Henza bewirkte zahlreiche Kritik, beispielsweise, da sie durch ihren Mangel an Japanischkenntnissen den japanischsprachigen Forschungsstand über Okinawastudien außer Acht ließ und sich primär auf Ihr Forschungsmaterial stützte und dadurch voreilige Generalisierungen machte (vgl. Kawahashi 2000).

<sup>15</sup> *Women of the sacred groves* (1999)

Ōgimi die Schwester des Königs war, kommt sie mit historischen Beweisen entgegen, dass die Funktion der Höchsten Priesterin durchwegs von anderen weiblichen Verwandten als der Schwester erfüllt wurde.

Waren die bisherigen Studien hauptsächlich auf das Phänomen der Priesterinnen und das Konzept der spirituell überlegenen Frauen gerichtet, so mehrten sich ab den 1970er Jahren die Studien über die spirituellen Heilerinnen. Durch die Schamanismusforschung eingeleitet, untersuchten Wissenschaftler wie beispielsweise Sakurai Tokutarō und Sasaki Kōkan das Thema des Schamanismus in Japan sowie speziell in Okinawa<sup>16</sup>. Im Falle von Okinawa betont Sakurai, dass es „unmöglich ist, über den Volksglauben Okinawas zu sprechen ohne [das Phänomen der] Yuta zu kennen“ (Sakurai 1973: 26). Als anschlaggebender Faktor der damaligen Schamanismus-Diskussionen gilt das Werk des Religionssoziologen Mircea Eliades über *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (1999; französische Originalausgabe 1951), das einen großen Einfluss auf die akademischen Kreise hatte. Eliade betonte in seiner Studie vor allem zwei charakteristische Merkmale, die er als essentiell im Schamanismus betrachtete: Trance und Ekstase. Damit legte er gleichzeitig ein Kriteriumsfaktor für „Schamanismus“ fest, dessen Wichtigkeit (oder Legitimität?) in der folgenden Zeit heftig diskutiert wurde – Sakurai nennt die Autorität von Eliades Theorie gar „Eliadeismus“<sup>17</sup> (Sakurai 1994: 4). Auf die spirituellen Heilerinnen Okinawas angewandt ist Eliades Schamanismusbegriff allerdings nicht ganz kompatibel, da in den Heilungsritualen und Konsultationen kaum Elemente von Trance und Ekstase aufzufinden sind (vgl. Sasaki 1983)<sup>18</sup>. Andere Wissenschaftler wie Hori Ichirō<sup>19</sup> oder Carmen Blacker<sup>20</sup> machten ebenfalls auf schamanische Elemente in der Religion Japans aufmerksam. Blacker ging besonders auf die verschiedenen regionalen Formen des Schamanismus ein, und wies darauf hin, dass vor allem Frauen als schamanische Medien tätig sind. In der Gegenwart (sprich, in den 1970er Jahren) seien noch vier Arten von weiblichen Schamaninnen aktiv: die blinden Medien (*itako* oder *ichiko*) im Nordosten Japans, die

---

<sup>16</sup> Z. Bsp. *Okinawa no shāmanizumu* (1973) von Sakurai und *Hyōrei to shāman. Shūkyōjinruigaku nōto* (1983) von Sasaki.

<sup>17</sup> Eliade selbst war übrigens 1958 in Japan und konnte mit eigenen Augen das Phänomen der Volksmedien (*kuchiyose-miko*) in Nordosten Japans sehen, die er als „nekromantisch“ einstufte, und zum polynesischen Typ des Schamanismus gehörend vermutete (Yamashita 1977: 13).

<sup>18</sup> Es gibt innerhalb der Präfektur Okinawa regionale Unterschiede in der Ausprägung der spirituellen Heilung. So wird in akademischen Quellen betont, dass die Heilerinnen in Miyako deutlich stärkere schamanische Züge zeigen, wohingegen auf der Hauptinsel Okinawa weniger Trance-Elemente zu erkennen sind.

<sup>19</sup> *Folk religion in Japan. Continuity and change* (1968)

<sup>20</sup> *The catalpa bow. A study of shamanistic practices in Japan* (1975)

passiven Medien, die mit Asketen zusammenarbeiten, die religiösen Gründerinnen von neuen Sekten, und die natürlichen Schamaninnen von Izu, Hokkaidō und Ryūkyū, wobei mit letzterem die Yuta gemeint sind (Blacker 1975: 128). Als Definition von Schamanen nannte Blacker folgende Merkmale: Eine übernatürliche Begabung, die man von der geistigen Welt erhalten hat, ein spirituelles Wesen als Führer, die Erfahrung einer eigentümlichen Krankheit, deren Symptome mit der Initiation verschwinden und die Fähigkeit, sich willkürlich in einen veränderten Bewusstseinszustand zu versetzen, um mit spirituellen Wesen direkte Kommunikation aufzubauen (Blacker 1975: 24). Der letzte Punkt der veränderten Bewusstseinszustände ist die kritische Thematik, an der sich die wissenschaftlichen Meinungen in Bezug auf den „Schamanismus“ Okinawas spalten. So stellen Wissenschaftler in bestimmten Fallbeispielen fest, dass sich Yuta in Ekstase begeben und sich in die Position des Verstorbenen versetzen, um den Sterbeort, die Sterbezeit und die Umstände zu eruieren (Sakurai 1973: 115), und andere Fallbeispiele widerlegen das Vorhandensein von veränderten Bewusstseinszuständen. Laut Lebra (1964) wird eine Heilerin, die trance-artiges Verhalten zeigt, als „unreif“ gesehen, da sie ihre Körperbewegungen nicht kontrollieren könne.

Die Tatsache, dass der Begriff Schamanismus in der Forschung über spirituelle Heilung in Okinawa ein wichtiges Schlagwort darstellt, wird anhand der großen Zahl der Publikationen bestätigt, die „Schamanismus“ oder „Schamanin“ in ihrem Titel beinhalten. Die derzeit aktuellste umfassende Untersuchung behandelt das Thema des Schamanismus in Okinawa aus einer sozio-psychologischen Sicht (vgl. Ōhashi 1998). Dennoch wird in der vorliegenden Arbeit der Begriff „Schamanismus“ oder „Schamanin“ vermieden, und stattdessen von „Spiritueller Heilung“ oder „Spirituellen Heilerinnen“, oder weiters von „Yuta“, „Kaminchu“ gesprochen. Meiner Meinung nach ist es angebrachter, die entsprechenden lokalen Volkstermini zu gebrauchen, da selbst der Begriff „Schamanismus“ sich ursprünglich aus dem tungusischen Volksterminus des *saman*, eines spirituellen Heilers Nordsibiriens, ableitet. Die Geistheiler dieser nordsibirischen Kulturen waren respektierte Mitglieder ihrer Gemeinschaft, und wie schon bei Eliade erwähnt wurde, waren ihre Charakterzüge mit Ekstase- und Tranceerfahrungen verknüpft (Eliade 1999: 14-15). Verglichen mit diesen Charakteristika kann man im Falle von Okinawa deutliche Unterschiede erkennen – nämlich, dass die Praktizierenden zum einen großteils weiblich

sind und zu den Randgruppen der Gesellschaft gehören<sup>21</sup>. Weiters sind Zeichen von Ekstase, Trance oder Besessenheit keine zentralen Elemente in ihren Ritualpraktiken. Deshalb ziehe ich es vor, diese Heilerinnen in ihrem eigenem Volksterminus – Yuta, Kaminchu, Kamingwaa etc. – zu definieren, wobei auch hier die konkrete Benennung eine heikle Angelegenheit ist, worauf noch in einem späteren Teil näher eingegangen wird.

### **1.6. Qualitative Methode der Feldforschung**

Die Forschung basiert auf einem zweijährigen Aufenthalt (April 2005 bis März 2007) in Okinawa. Da der Schwerpunkt meines Interesses darin bestand, die heutige Situation der Kaminchu in Okinawa zu erfahren, und selbst Kaminchu kennenzulernen, war von Beginn an klar, dass die Untersuchung mit einer Feldforschung verbunden und daher Methoden der qualitativen Sozialforschung angewandt werden würden. Im Folgenden werden methodologische Bedingungen und wissenschaftstheoretische Ansätze der qualitativen Sozialforschung vorgestellt, und anschließend die zwei Methoden, die auch in meiner Untersuchung zentral waren – teilnehmende Beobachtung und Interview – besprochen.

Der Soziologe Siegfried Lamnek nennt sechs zentrale Prinzipien der qualitativen Sozialforschung (Lamnek 2005: 20-27):

- Offenheit
- Forschung als Kommunikation
- Prozesscharakter von Forschung und Gegenstand
- Reflexivität von Gegenstand und Analyse
- Explikation
- Flexibilität

Diese Punkte werden nun unter Heranziehung von anderen wissenschaftstheoretischen Werken und unter Miteinbeziehung persönlicher „Felderfahrungen“ näher diskutiert.

---

<sup>21</sup> Im Vergleich zu anderen asiatischen Kulturen lassen sich jedoch Ähnlichkeiten mit der spirituellen Heilung in Korea erkennen, wobei auch hier die Frage, inwiefern das Phänomen als „schamanisch“ bezeichnet werden kann, diskutiert wird (beispielsweise das koreanische Phänomen *musok*, vgl. Howard 1998, Hogarth 1999).

## Offenheit

Dieser Begriff soll nach Lamnek in verschiedenen Aspekten verstanden werden, denn neben der offenen Haltung des Forschers gegenüber den Untersuchungspersonen und Untersuchungssituationen, ist auch die Offenheit gegenüber den Untersuchungsmethoden gemeint. Zwar beginnt das Untersuchungsprojekt mit einer Fragestellung, jedoch ist ein Charakteristikum der qualitativen Sozialforschung, dass der Prozess der Forschung ein Hypothesen generierendes – und kein Hypothesen prüfendes – Verfahren ist. Dieses Prinzip schließt die Offenheit gegenüber unerwarteten Entwicklungen in der Forschung mit ein, sodass es auch vorkommen kann, dass sich die Schwerpunkte im Laufe der Untersuchung verschieben (Lamnek 2005: 21). Rossman und Ralis (1998) bezeichnen dieses Prinzip in ihrer Einführung *Learning in the field* als „entstehende Natur“ (*emergent nature*). Am Anfang der Untersuchung wird kein starrer Rahmen mit vorab definierten Hypothesen erstellt, sondern ein konzeptueller Rahmen, der sich im Laufe der Forschung verändert und verfeinert. Das Augenmerk wird darauf gerichtet, welche wichtigen Fragen das Leben der untersuchten Teilnehmer beschäftigen (Rossman u. Ralis 1998: 9-10). Im Gegensatz dazu wäre ein Hypothesen prüfendes Vorgehen für die Forschung in der Weise problematisch, da es dazu tendiert, selektiv wahrzunehmen, und Ergebnisse zu fördern, die der eigenen Erwartung entsprechen und sich so eine „Tendenz zu vorgefassten Urteilen“ bilden kann (Dammann 1991: 54) – so etwa auch in einer quantitativen Untersuchung, bei der schon vorformulierte Antwortkategorien die Möglichkeiten eingrenzen (Lamnek 2005: 21). Offenheit in diesem Sinne bedeutet auch, bereit für zufällige Wendungen zu sein. Van Maanen unterscheidet in seinem Werk *Tales of the field* drei Kategorien von Ethnographien: realistische Geschichten, Geständnis-Geschichten oder konfessionelle Geschichten und impressionistische Geschichten. Vor allem in der zweiten Kategorie der konfessionellen Geschichten wird häufig angedeutet, dass Feldforschung weniger eine Sache von gutem Training ist, als vielmehr der glückliche Umstand, zur richtigen Zeit am richtigen Ort zu sein (Van Maanen 1988: 77-78).

Der Glücksfaktor war auch bei meiner Forschung oft bestimmend, beispielsweise bei zufälligen Bekanntschaften. So lernte ich beim Besuch einer heiligen Stätte eine spirituelle Heilerin kennen, die dort zur Durchführung von Gebeten anwesend war. Weiters war ich während meines Forschungsaufenthaltes bemüht, das Prinzip von Lamneks Offenheit wahrzunehmen, indem ich mein Interesse nicht nur auf spirituelle Heilerinnen und die sogenannte „Kaminchu-Kultur“ fokussierte, sondern versuchte, in verschiedene Bereiche

Einblick zu bekommen. Ich hatte die Möglichkeit, einen Spezialisten der Schulmedizin kennenzulernen, der eine besondere Form der Therapie anwendet, die spirituelle Elemente beinhaltet. Ich konnte bei Therapiesitzungen teilnehmende Beobachtung durchführen, und hatte dadurch auch einen Einblick, welche traditionellen Auffassungen und lokalen Termini (beispielsweise das Seelenkonzept *mabui*) in Bezug auf Krankheit auch im Kontext der Schulmedizin verwendet werden. Weiters hatte ich die Gelegenheit, bei Aktivitäten einer Zen-Gruppe aus Kernjapan teilzunehmen, die speziell die spirituelle Tradition Okinawas in einer Art Workshop vorstellte. Die Mitglieder dieser Zen-Gruppe besuchten für zwei Tage die als „heilige Insel“ bekannte Insel Kudaka, und die Teilnehmer hatten auch Privatkonsultationen mit spirituellen Heilerinnen. Da die Teilnehmer dieser Aktivitäten aus Japan anreisten, konnte ich beobachten, welche Phänomene in Okinawa in besonderem für Personen „von außen“ von Interesse waren. Aber nicht nur für Personen außerhalb Okinawas kann man ein erhöhtes Interesse in Bezug auf die spirituelle Tradition wahrnehmen. Während meines Aufenthaltes in Okinawa konnte ich eine allgemeine Aufmerksamkeit für spirituelle Themen erkennen, was sich in der Selbstdarstellung Okinawas in Form von mehr oder weniger touristischen Aktivitäten – zum Beispiel ein Wanderereignis, das sich „Spiritual Walking“ nannte –, Volkshochschulkursen über die religiösen Sitten Okinawas oder in der Promotion von heiligen Stätten, wie sie etwa in den Tageszeitungen dargestellt wurde, zeigte. Selbst der Fernsehsender der amerikanischen Militärbasen kündigte eine „Spiritual Tour“ an, bei der die Teilnehmer an einer Rundfahrt die heiligen Stätten der Insel kennenlernen konnten.

Mein Betreuer an der Ryūkyū Universität war der Volkskundler Akamine Masanobu. Neben regelmäßigen Sprechstunden und der Teilnahme an verschiedenen Seminaren der Volkskunde an der Ryūkyū Universität und Vorträgen der Gesellschaft für Volkskunde Okinawas (Okinawa Minzoku Gakkai), konnte ich auch aktiv an volkskundlichen Ereignissen teilnehmen, wie verschiedenen Gemeinschaftsritualen – beispielsweise Zeremonien für einen reichen Fischfang, Erntedankrituale, Rituale für die Fernhaltung von Ungeziefern (*abushibaree*), Neujahrsgebete der Dorfgemeinschaft –, sowie an Familienritualen, wie etwa Neujahrsgebete des *munchuu*, das Ahnenfest *shiimii*, das Allerseelenfest *obon* oder Zeremonien zur Übersiedelung von *ihai* und Urnen. Durch die Teilnahme an diesen Zeremonien erfuhr ich so Aspekte, die zwar nicht direkt mit der Kaminchu-Kultur und

spiritueller Heilung verbunden sind, aber trotzdem bedeutsame Elemente der Religion und Tradition Okinawas verkörpern.

### **Forschung als Kommunikation**

Lamnek betont die Vorstellung von Forschung als Kommunikation, „v.a. als Kommunikation und Interaktion zwischen Forscher und zu Erforschendem“ (Lamnek 2005: 22). Der Begriff der Interaktion verdeutlicht, dass die ethnologische Feldforschung keine einseitige Beziehung ist, sondern ein „reziproker Prozeß“ (Dammann 1991: 139). In dieser Wechselwirkung, die durch kommunikative Akte entsteht, werden nach Dammann gemeinsame Bedeutungen hergestellt – Lamnek nennt dies den „Prozess des gegenseitigen Aushandelns der Wirklichkeitsdefinitionen“ (Lamnek 2005: 22). Nicht nur in der verbalen Kommunikation, sondern auch in der Interaktion werden die Bedeutungen, die gewisse „Dinge“<sup>22</sup> für die Akteure haben, erkennbar.

Vor allem in den Methoden der teilnehmenden Beobachtung und des Interviews spielt Kommunikation eine essentielle Rolle. Zwar war in der Beobachtung der spirituellen Rituale und Konsultationssitzungen (*hanji*) die Verwendung der lokalen Sprache des *uchinaaguchi* ein häufiges Merkmal, wodurch sich für mein Verständnis einige Barrieren ergaben, doch durch einen *uchinaaguchi*-Anfängerkurs an der Ryūkyū Universität konnte ich ein Basiswissen der Sprache erlangen, was mir großen Vorteil brachte. Mit der Zeit konnte ich bestimmte Inhalte in den Gebeten und Konsultationen (wieder)erkennen, und mein spärliches *uchinaaguchi*-Vokabular einiger Worte und Phrasen wurde mit freudiger Überraschung aufgenommen. Auch was die speziellen Ausdrücke im spirituellen Kontext betrifft, wurde ich mit der Zeit vertrauter. In den letzten Monaten meines Forschungsaufenthaltes fragte mich eine ältere Klientin im Haus einer meiner Hauptinformantinnen in einem Gespräch: „Was für ein Mensch bist du denn?“ Diese Frage hätte mich am Anfang meiner Forschung sicherlich stutzig gemacht, da ich wohl keine Ahnung gehabt hätte, was sie wissen wolle. Aber da ich mittlerweile mit den Ausdrücken vertraut war, konnte ich ohne Probleme antworten: „Ein Schaf.“, da ich wusste, dass die Frau mich nach dem chinesischen Tierkreiszeichen meines Geburtsjahres fragte.

---

<sup>22</sup> „Dinge“ im Sinne von Blumer, einem Vertreter des Symbolischen Interaktionismus, schließen physische Gegenstände, Menschen, Institutionen, Situationen oder gedankliche Konzepte mit ein, kurz: „Alles, was der Mensch in seiner Welt wahrzunehmen vermag“ (Blumer 1973: 81).



Der reziproke Charakter in der „dialogischen Praxis der Feldforschung“ (Dammann 1991) mit meinen Informantinnen ergab sich weiters dadurch, dass auch von ihrer Seite aus Fragen bezüglich spiritueller Konzepte oder bestimmten Traditionen in Österreich, bzw. Europa gestellt wurden. Neben spirituellen Themen („Gibt es dort bei Euch auch so etwas wie Kaminchu?“) waren meine Informantinnen auch an anderen Themen in Europa interessiert, wie etwa dem durchschnittlichen Heiratsalter oder der Scheidungsrate.

In Bezug auf Kommunikation wurde mir während meiner Feldforschung auch häufig die Wichtigkeit von „ero-epischen Gesprächen“ (Girtler 2001) bewusst. Girtler, der diesen Begriff in Anlehnung an Homers *Odysee* prägte, unterstrich die Wichtigkeit von ungezwungenen Gesprächen, die mit Fragen und Erzählungen verwoben sind. Dabei ist nicht eine Forschungssituation gemeint, in der der Feldforscher den Informanten mit Fragen konfrontiert, sondern beide Seiten sind auf gleicher Ebene am Gespräch beteiligt ohne eine Rollenzuteilung von „Forscher“ und „Befragtem“ (Girtler 2001: 150-152).

### **Prozesscharakter von Forschung und Gegenstand**

Die Ergebnisse der qualitativen Sozialforschung sind stets nur „prozesshafte Ausschnitte der Reproduktion und Konstruktion sozialer Realität“ und niemals absolute, statische Resultate (Lamnek 2005: 23). Dieser Prozesscharakter wird auch von James Clifford angesprochen, wenn er meint, dass ethnographisches Schreiben historisch bestimmt ist (Clifford 1986: 6), oder in den Worten Catherine Riessmans:

„Was zu einem bestimmten historischen Moment eine überaus überzeugende Interpretation eines narrativen Textes sein mag, kann später nicht mehr zutreffen.“ (Riessman 1993: 66)

Auch die Forschung an sich ist ein Prozess, der Veränderungen unterworfen ist, denn wie auch im Punkt „Offenheit“ besprochen wurde, kann sich der Prozesscharakter der Forschung auch darin ausdrücken, dass die Untersuchung im Ablauf veränderbar ist (Lamnek 2005: 23). Damann betont die methodische Relevanz, die Position des Forschers in seinem Lernprozess und die Veränderungen in seinem Subjekt-Objekt-Verhältnis zu thematisieren, wenngleich in der Vergangenheit in ethnologischen Werken (zum Beispiel bei Malinowski) diese Phase der Anpassung oder Enkulturation nicht als Teil der Forschung selbst, sondern als Vorstufe davon behandelt wurde (Dammann 1991: 143).

Zum Prozesscharakter der Forschung ist noch zu betonen, dass vor allem die Beziehung zu den Informanten keine Konstante darstellt, sondern durch die Zeit gestärkt

wird. Dabei ist nicht außer Acht zu lassen, dass die qualitative Sozialforschung soziales Handeln beobachten und interpretieren möchte, die Handlung des Beobachtens selbst aber auch ein soziales Handeln darstellt. So bewirkte allein meine Anwesenheit bei der Informantin M-san während ihrer Konsultationssitzungen eine Veränderung. Für die anderen Klientinnen war ich oft nicht als Forscherin erkennbar, sondern als „eine von ihnen“, wodurch sich natürlich eine vorteilhafte Situation in der teilnehmenden Beobachtung ergab. Andererseits fiel ich durch mein verhältnismäßig junges Alter auf (der Großteil der Klientinnen ist im mittleren, hohen Alter), und indem meine Informantin vor ihren anderen Klientinnen meine Anwesenheit kommentierte mit Aussagen, wie „Die alten Leute machen alle *gētobōru*<sup>23</sup> und die jüngere Generation interessiert sich jetzt für *kamigoto*“ (M-san, 20.7.2005, Shuri) oder „Die jungen Leute kommen jetzt auch, um zu lernen“ (M-san, 12.4.2006), konnte ich von den anderen Frauen als potentielle Kundin gesehen werden, und auch der Status meiner Informantin wurde dadurch beeinflusst, da selbst Personen aus dem Ausland – wie ich – zu ihr kamen, um zu „lernen“<sup>24</sup>.

Der Vergleich des britischen Sozialanthropologen I.M. Lewis von anthropologischer Feldforschung mit Schamanismus scheint nicht weither geholt. Zumindest für die „klassischen“ Anthropologen war ihre Untersuchung mit entfernten Ländern und noch unbekannten Kulturen verbunden – gleichsam wie Schamanen, die in entfernte Welten reisen, um ihr Wissen zu erlangen. So wie Anthropologen zwischen ihrer eigenen Gruppe und der für andere fremden Gruppe medieren, dient auch der Schamane als Mittler zwischen den Seinen und dem Unbekannten. Lewis geht sogar so weit, die Parallele zu schließen zwischen dem Schamanen, der von der spirituellen Welt besessen wird mit dem Anthropologen, der von der untersuchten Kultur eingenommen – „besessen“ – wird (Lewis 1996: 7-8).

### **Reflexivität von Gegenstand und Analyse**

Der Gegenstand der Forschung muss innerhalb des symbolischen oder sozialen Kontextes verstanden und interpretiert werden (Lamnek 2005: 24). Auch Clifford betont, dass ethnographisches Schreiben stets innerhalb des Kontextes bestimmt wird – „es bezieht sich

---

<sup>23</sup> *Gateball* ist eine beliebte Freizeitbeschäftigung unter der alten Bevölkerungsschicht Okinawas, sowie auch Gesamtjapans.

<sup>24</sup> Meine Position als Forscherin war in dem Sinne tatsächlich die, dass ich „lernen kam“, doch wird derselbe Ausdruck (*narai ni iku*, „lernen gehen“) auch gebraucht, um eine Kaminchu für eine spirituelle Konsultation zu besuchen.

von und schafft bedeutungsvolles soziales Milieu“ (Clifford 1986: 6). Die Handlungen und sprachlichen Ausdrücke werden daher nie als einzelstehende Phänomene gedeutet, sondern innerhalb eines Rahmens verstanden. Dafür muss auch der Forscher seinen eigenen Standpunkt während des Untersuchungsprozesses reflektieren und unter Umständen verändern. Dieser „methodische Relativismus“ wird von Dammann durch den Begriff des Dialogs geprägt, in dem „der Forscher das vom Forschungsgegenstand im Laufe der Untersuchung entstehende Verständnis immer auch an dessen Selbstverständnis zu korrigieren [hat].“ (Dammann 1991: 147).

Nicht nur der Gegenstand der Forschung, sondern auch die Rolle des Forschers in Bezug auf die Analyse muss deshalb reflexiv betrachtet werden, da nicht nur das Untersuchte in einem Kontext eingebunden ist, sondern auch der Untersuchende. Diese Eigenschaft nennen Rossman und Ralis „fundamental interpretativ“, und erklären diesbezüglich: “

„Der qualitative Forscher nimmt an, dass das Verstehen (das Analysieren und Interpretieren) von dem, was in Erfahrung gebracht wurde, durch die eigene Biografie gefiltert wird, welche in einem spezifischen soziopolitischen, historischen Moment situiert ist. Durch diese Linse versucht der Forscher einen Sinn zu bekommen von dem, was er gelernt hat; der Forscher interpretiert die Welt, die er betreten hat. Feldnotizen und Interviewschnipsel sprechen nicht für sich selbst; sie müssen interpretiert werden auf eine Weise, die bedacht, ethisch und politisch scharfsinnig ist.“ (Rossman u. Ralis 1998: 10)

Dammann unterstreicht, dass der Prozess der „Sozialisation“ und „Enkulturation“ auf keinen Fall mit dem bloßen Anpassen an die Kultur verstanden werden darf. Im Gegenteil – die Vorstellung, dass die Teilnahme in Anpassung übergehe(n soll), würde nach Dammann eher romantischen Sehnsüchten entsprechen als methodischen, wissenschaftlichen Kriterien, und er weist darauf hin, dass eine komplette Teilnahme (sprich: Anpassung) zugleich „Nicht-Forschung“ bedeuten würde (Dammann 1991: 135; 139, Fußnote 120). Auch hier stellt die „ambivalente Stellung zwischen involviertem Beteiligten und distanzierten Beobachter“ (Lamnek 2005: 582) eine Schwierigkeit dar. Girtler hingegen räumt ein, dass das sogenannte *going native*-Problem – die völlige Anpassung und Identifikation mit den Akteuren im Untersuchungsfeld – nur ein „Scheinproblem“ darstelle, denn ein volles persönliches Engagement für die Untersuchenden – und damit einher die Identifikation mit ihnen – könne seiner Meinung nach das Verständnis für ihre Lebenswelt fördern und der Forschung nützen (Girtler 2001: 78-82).

Es wurde schon im Zusammenhang des Forschungsstandes über ethnographische Studien berichtet, in denen die Forscherinnen die Rolle einer aktiven Schülerin annahmen. Im Kontext der Heilerinnen in Okinawa wäre solch eine Situation nur unter besonderen Bedingungen realisierbar gewesen, und zwar zum einen, dass die betreffende forschende Person eine spirituelle Begabung besitzt, und eine Phase der Initiationskrankheit erlebt. Somit ist der Weg zur Kaminchu keine eigens gewählte bewusste Entscheidung, sondern eine Reaktion auf verschiedene Ereignisse. Zum zweiten spielt die kulturelle Identität eine große Rolle im Kontext der spirituellen Heilung. So war es für mich und die meisten meiner Informantinnen von Anfang an klar, dass meine Untersuchungen aus rein akademischem Interesse durchgeführt werden würden. Weder für mich noch für die Hauptinformantinnen stand jemals in Frage, dass ich die Rolle einer Schülerin übernehmen und so aktiv die Tätigkeiten einer Kaminchu erlernen könne. Denn abgesehen von den oben genannten Merkmalen, die den Initiationsweg einer Kaminchu prägen, ist es von großer Wichtigkeit, dass die betreffende Person aus Okinawa stammt, und sie durch ihre Ahnen mit dem Standort – *topos* – Okinawa verbunden ist.

*H: Das, was man Okinawa nennt, das muss doch jemand aus Okinawa machen. Auch bei einem Menschen aus Okinawa... wenn jemand aus Kernjapan (naichi) kommt, nun, Du kommst vom Ausland. Die schreiben nur das auf, was wir aus Okinawa sagen. Und das ist alles. Aber um daraus wirklich spirituell zu verstehen, [dazu muss man] in Ryūkyū geboren, die Ahnen erhalten, und was zur Wurzel wird ist Ryūkyū. Und auch vom Weg der Ahnen, da gibt es Ahnen, die solch eine große Kraft haben, und ihre Nachfolge antreten. (...) Darum, das, was man Ryūkyū nennt, das versuchen sie einfach, die Leute, die die Universität abgeschlossen haben, ob von Waseda oder von Keiō oder Tōdai, mithilfe von Wissenschaft versuchen sie, das zu verstehen. Was die wirkliche Wurzel wird, das ist die Wahrheit, ja. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

## **Explikation**

Unter diesem Punkt richtet Lamnek seine Forderung an die Sozialforscher, die Einzelschritte des Untersuchungsprozesses so weit wie möglich offen zu legen (Lamnek 2005: 24). Auf die genaue Beschreibung der beiden zentralen Methoden – die teilnehmenden Beobachtung und das Interview – sowie auf die Vorgehensweise bei der Auswertung des Materials wird noch später genauer eingegangen. Ebenfalls wird im Hauptteil über die Kaminchu in der Gegenwart der „Einstieg in die Feldforschung und Probleme“ näher beschrieben.

## **Flexibilität**

Wie auch in den Punkten Offenheit und Prozesscharakter angemerkt wurde, muss die empirische Forschung – sowie der Forscher – flexibel auf die Situation und die Relation zwischen Forscher und Beforschten reagieren, und sich an die Veränderungen anpassen (Lamnek 2005: 27).

### **1.6.1. Teilnehmende Beobachtung**

„Teilnehmende Beobachtung bedeutet, dass die Forscher direkt in das zu untersuchende soziale System gehen und dort in der natürlichen Umgebung Daten sammeln.“ (Atteslander 2008: 88)

Die teilnehmende Beobachtung hat den Schwerpunkt, soziales Handeln zu erfassen und zu deuten<sup>25</sup>. Dabei nimmt der Forscher an der Lebenswelt der Beobachteten teil, und versucht auch selbst, an den Interaktionen teilzunehmen, um so das Handeln und die Bedeutungen im gesellschaftlichen Kontext zu verstehen, und Alltagswissen zu erfassen, das Matthes und Schütze folgendermaßen erklären:

„Alltagswissen ist das, was sich die Gesellschaftsmitglieder gegenseitig als selbstverständlichen und sicheren Wissensbestand unterstellen müssen, um überhaupt interagieren zu können. Denn Interaktion im spezifisch menschlichen Sinne, in der der eine vom anderen ein bestimmtes Verhalten erwartet und zugleich erwartet, dass der andere ebenfalls ein ganz bestimmtes Verhalten umgekehrt von ihm erwartet, setzt eine gemeinsame – oder doch zumindest als gemeinsam unterstellte – Verständigungsbasis für die wechselseitige Orientierung und Abstimmung der Handlungszüge der an der Interaktion Beteiligten voraus.“ (Matthes u. Schütze 1973: 20)

Im Falle der spirituellen Konsultation teilen die Heilerinnen und ihre Klientinnen – oder zumindest die Personen, die die Klientinnen dazu drängen, eine Heilerin aufzusuchen – eine gemeinsame Ätiologie und Kosmologie. Die Kaminchu wird aufgesucht, da ihre besondere Fähigkeit in Anspruch genommen wird. Der spirituelle Kontext gibt sowohl der Heilerin als auch der Patientin die gemeinsame Verständigungsbasis in Bezug auf metaphysische Krankheitsursachen und spirituelle Konzepte.

---

<sup>25</sup> Atteslander weist auf den „Doppelcharakter“ von sozialwissenschaftlicher Beobachtung hin, denn die Beobachtung an sich ist schon selbst soziales Handeln (Atteslander 2008: 67).

Die Methode der teilnehmenden Beobachtung konnte ich vor allem bei Konsultationssitzungen und Ritualen, die von spirituellen Heilerinnen geführt wurden, anwenden. Dabei war meine Position als Forscherin von Anfang an klar, und meine Beobachtung folglich eine offene. Bei Ritualen, in denen an verschiedenen Orten gebetet wurde, war ich als Teilnehmerin aktiv beteiligt, indem auch ich mich bei den entsprechenden Teilen der Rituale hinkniete und meine Hände zusammenfaltete. Manchmal half ich mit, das Ritualgeld vorzubereiten oder Betutensilien zu tragen. Dabei wurde jedoch von den Ritualleiterinnen immer darauf geachtet, dass meine aktive Teilnahme nicht zuviel wurde. Als ich etwa bei einem Betritual für die Gesundheit der Verwandtschaftsgruppe auf dem Weg von einer Betstätte zur nächsten zufällig das Tablett mit den Opferspeisen trug, machte die Ritualleiterin eine jüngere Verwandte darauf aufmerksam, dass sie mir das Tablett abnehmen und ich stattdessen andere „unwichtigere“ Utensilien tragen solle. Während der Gebete an einer Hauptbetstelle, bei denen die Teilnehmer des Rituals vorgestellt wurden, schloss die spirituelle Heilerin auch mich – „die im Jahr des Schafes Geborene aus Wien in Europa“ – in die Gebete ein.

Bei den Konsultationssitzungen von M-san, einer spirituellen Heilerin in Shuri, saß ich mit den anderen Klientinnen im Wohnzimmer und hörte den Gesprächen von M-san und ihrer Klientin zu. Für die anderen war ich vielleicht nicht auf den ersten Blick als Forscherin erkennbar, doch wurde meine Position klar, als ich meinen Sitzplatz nicht wie alle anderen nachrückte und immer näher zum Sitzplatz der zu konsultierenden Klientin kam, sondern immer am gleichen Sitzplatz blieb. Bei diesen Konsultationssitzungen versuchte ich, die teilnehmende wie auch die beobachtende Rolle gut durchzuführen, indem ich mir Notizen über die Konsultationsinhalte wie auch die Gespräche der Wartenden dokumentierte. Das Mitschreiben hatte jedoch zum einen den Nachteil, dass ich selbst nicht an den Gesprächen der Wartenden teilnehmen konnte, und zum anderen die von mir gefürchtete Nebenwirkung, dass die Wartenden bemerkten, dass ich die Details des Konsultationsgespräches mitverfolgte, die manchmal persönliche Familienangelegenheiten betrafen. So versuchte ich auch mit der Zeit, weniger auffällig mitzuschreiben oder nur kurze Notizen zu machen. Der folgende Auszug aus dem Forschungsprotokoll illustriert diese Veränderung:

Ich habe diesmal versucht, viele Notizen zu machen und den Einzelheiten zu folgen. Mit der Zeit wurde das aber bisschen unangenehm oder peinlich (?), weil ich die ganze Zeit im Notizheft schrieb. Weil ja die anderen Klienten, die

neben mir sitzen, sehen, wie fleißig ich alles mitnotiere, und sie selbst werden als Nächstes dran sein. Also habe ich dann ab und zu mein Notizheft auf den Schoß gelegt, bisschen Tee getrunken und gegessen und durch die Luft geschaut... Am Ende habe ich gar nicht mehr geschrieben, zum Teil auch, weil A und ich uns mit den anderen Frauen unterhalten haben. (Forschungsprotokoll, 20.7.2005)

### 1.6.2. Qualitatives Interview

Bei den Interviews handelte es sich um narrative Interviews. Dabei wurde die Informantin gebeten, über einen bestimmten Aspekt – etwa ihren Lebensweg als spirituelle Heilerin oder ein bestimmtes Ritual – zu erzählen, weshalb auch die Bezeichnung „fokussiertes Interview“ treffend ist. Für Interviews über den Initiationsweg der Heilerin waren mir aus volksculturellen, sowie sozialpsychologischen Quellen gewisse Stationen im Initiationsweg bekannt, wie besondere Merkmale in der Kindheit, das Initiationsereignis in einer Phase der Krise und die spirituelle Tätigkeit für die eigene Genesung. Diese Stationen dienten mir als Leitfaden in Interviews über den Werdegang als Kaminchu. Ich konnte beispielsweise fragen, ob die Interviewte schon in ihrer Kindheit Anzeichen von spiritueller Fähigkeit gehabt, oder wann sie als eigenständige Person *kamigoto* (spirituelle Praxis) begonnen hatte.

In methodologischen Beschreibungen wird betont, dass die Interviewsituation einem Alltagsgespräch in einer ungezwungenen, authentischen Umgebung nahekommen sollte, um möglichst „natürliche“ Information zu erhalten. Da ich den Informantinnen selbst die Entscheidung über den Ort des Interviews überließ, war die Interviewsituation unterschiedlich. Einige Informantinnen bevorzugten einen neutralen Ort, wie etwa ein Fast-Food-Restaurant oder die Universität, während andere Informantinnen mich zum ersten Treffen gleich in ihr Haus einluden<sup>26</sup>. Die Interviews wurden auch unterschiedlich aufgezeichnet. Während die meisten Kaminchu nichts dagegen hatten, dass ich das Interview aufnahm, gab es auch einige Personen, die dies ablehnten. Bei allen Interviews machte ich auch gleichzeitig Protokolle der Aussagen mit Anmerkungen über ihre Gesten und Gefühlsäußerungen, sofern sie mir auffielen (z.Bsp. Lachen, lange Pausen des Nachdenkens, Anzünden einer Zigarette). Die aufgenommenen Interviews wurden transkribiert und eine Wort-für-Wort-Übersetzung der wichtigen Passagen durchgeführt. Dabei wurde auch die nonverbale Ebene mitberücksichtigt und in eckiger Klammer vermerkt

---

<sup>26</sup> Zu genaueren Details über die Informantinnen wird im Teil „Kaminchu in der Gegenwart“ eingegangen.

(z.Bsp. [lacht], [zeigt auf Modellschiff dahinter]). Bei den Informantinnen, die nicht aufgenommen werden wollten, hatte ich nur das handgeschriebene Protokoll.

Riessman betont, dass es sich bei der Erzählung eines Ereignisses oder einer Erfahrung um eine bereits konstruierte Repräsentation der Begebenheit handelt, die deshalb unvollständig, partiell und selektiv ist.

„Die Narrativierung (*narrativization*) erzählt nicht nur über vergangene Handlungen, sondern wie Individuen diese Handlungen verstehen, sprich: die Bedeutung [der Handlungen].“ (Riessman 1993: 19)

Diese Bedeutung, die vermittelt werden will, ist auch abhängig von der Interaktion, d.h. von der Rolle des Zuhörers und dem Kontext, in dem die Kommunikation stattfindet. Es gab Situationen, in denen die Informantin Schwierigkeiten hatte, ein bestimmtes Phänomen zu erklären, da sie annahm, dass ein bestimmter Begriff von einer ausländischen Person nicht verstanden werden würde, oder anders ausgedrückt: dass das „spirituelle Alltagswissen“ nicht geteilt werden würde. Wenn ich in solch einem Fall einen entsprechenden speziellen Begriff erwähnte, konnte ich ihr so zu verstehen geben, dass ich über gewisse Phänomene bereits Kenntnis hatte.

*K: Zum Beispiel, also, in Okinawa, da gibt es ja diese – wie kann man sagen – diejenigen, die von Geburt auf für kamigoto, die das da machen oder – also wie soll man sagen – umare, umare, die ein hohes umare haben. Die haben im Unterschied zu gewöhnlichen Leuten... also, wie kann ich es sagen, dass es verständlich ist...*

*S (ausländische Studentin): Die Verschiedenes sehen*

*K: Ja.*

*IP: Reikan (Spirituelle Fähigkeiten)?*

*K: Reikan! Die haben im Unterschied zu gewöhnlichen Leuten ein starkes reikan, und sie gehen zu verschiedenen Betorten, zuerst beten sie für die Gesundheit, für ihre eigene Gesundheit. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

Nicht nur die Narrativierung, sondern auch das Transkribieren ist eine interpretative Handlung, wie auch der nächste Schritt des Analysierens. Nach Riessman sind diese Teile des Forschungsprozesses (Erzählen – Transkribieren – Analysieren) deshalb weniger als „Stufen“ zu sehen, sondern vielmehr als „begrenzte“ oder „konstruierte Repräsentationen“, da in jedem Schritt eine Form der interpretativen Expansion, aber gleichzeitig auch eine Reduktion stattfindet (Riessman 1993: 15).



### 1.6.3. Auswertung des Materials

Das transkribierte Material von Interviews über den Werdegang der Kaminchu wurde in Segmente geteilt, die die verschiedenen Stationen, wie „Anzeichen in der Kindheit“, „Initiationsereignis“, „spirituelle Lehre“ usw. beschreiben. Im Hauptteil dieser Arbeit werden unter dem Thema „Kaminchu in der Gegenwart“ die Bereiche Initiationsweg, Kosmologie und Arbeit mit Klientel besprochen. Die einzelnen Themen werden anhand von volkskundlichen Werken vorgestellt und mit Aussagen der Informantinnen gestützt. Das heißt, dass das transkribierte Material nach Kategorien strukturiert wurde, und die Segmente als isolierte Passagen im ethnographischen Teil eingesetzt werden<sup>27</sup>. Man könnte in dieser Methode die Schwäche darin sehen, dass der Interviewkontext dem Leser nicht offen dargelegt wird, da die Passagen aus dem Interviewfluss losgelöst sind. Die Überlegung jedoch lag darin, nicht die „Gegenwart *einer* Kaminchu“ zu porträtieren, sondern sowohl die Vielfältigkeit – zum Beispiel, was das Initiationsereignis oder die Durchführung der Konsultation betrifft – als auch das gemeinsame Muster, das ihren Werdegang oder ihre Kosmologie prägt, zu zeigen. Obwohl man nicht von einer einheitlichen standardisierten „Kaminchu-Kultur“ sprechen kann, gibt es dennoch markante Merkmale, die die Initiationszeit und die Heilpraxis gemeinsam haben.

Das Material aus der teilnehmenden Beobachtung wird ebenfalls bei den entsprechenden Themen herangezogen. Wenn es sich um teilnehmende Beobachtung bei Ritualen handelt, so werden längere Passagen aus dem Forschungsprotokoll zitiert und anschließend analysiert.

Für die Untersuchung der öffentlichen politischen Maßnahmen in Bezug auf heilige Stätten wurden Zeitungsartikel herangezogen, die sowohl die öffentliche Meinung über die Kaminchu-Kultur reflektieren, als auch konkrete Beispiele illustrieren. Ein Besuch in einer amerikanischen Militäranlage und ein Interview mit der Stadtverwaltung, zu der der Stützpunkt gehört, ermöglichten es mir, einen Einblick in die gegenwärtige Situation der heiligen Stätten innerhalb der Militärbasen zu bekommen.

---

<sup>27</sup> In einem Beispiel wird eine längere Interviewpassage vorgestellt und der Kontext näher sichtbar gemacht (Interview mit I-san über das *nujifaa* für ihren Schwiegervater).

### 1.7. Überblick über den Aufbau der Arbeit

In einer allgemeinen Grundlage werden wichtige Themen vorgestellt, die für das Verständnis der spirituellen Heilerinnen in Okinawa bedeutend sind. Dabei spielt vor allem auch die Kenntnis über die Geschichte Okinawas eine wichtige Rolle, da die öffentliche Auffassung in Bezug auf die Kaminchu-Kultur zeitpolitisch geprägt war/ist. Hier wird auch die Geschichte der Verfolgung und Unterdrückung der spirituellen Heilerinnen zur Zeit des Königreiches Ryūkyū bis in die Gegenwart erörtert. Weiters beinhaltet das einführende Kapitel die Forschungsgeschichte über Kaminchu, worin der akademische Diskurs analysiert wird. Die Religion Okinawas wird in einem weiteren Abschnitt beschrieben, wobei vor allem auf spirituelle Konzepte eingegangen wird, die nicht speziell nur von den Heilerinnen auf diese Weise definiert werden, sondern die allgemein repräsentativ für die „Religion Okinawas“ gesehen werden können. Durch das Verständnis der sozio-kulturellen Zusammenhänge und philosophischer (spiritueller) Konzepte können auf diese Weise Krankheitsvorstellungen von einer anderen Perspektive verstanden werden.

Kapitel vier bis sechs widmen sich der Kaminchu-Kultur in der Gegenwart, wobei auf folgende drei Bereiche eingegangen wird.

- Initiations- und Ausbildungsweg: von den Anzeichen übernatürlicher Eigenschaften in der Kindheit über die Initiationskrankheit, die einen Wendemoment in der Biographie darstellt, bis zur Ausbildung und Absolvierung der Lehre als spirituelle Heilerin
- Kosmologie: Konzepte in Bezug auf übernatürliche Ideen, wie *kami*, Ahnen, Geister Seelen, und Ätiologie von übernatürlichen Symptomen
- Praxis: Paraphernalien, spirituelle Konsultationen und Rituale für private Problemsituationen

Anschließend wird die Bedeutung der spirituellen Heilung diskutiert, und Okinawa als Ort und damit zusammenhängend das Sendebewusstsein der Okinawa-eigenen Kaminchu-Kultur erörtert.

In allen Kapiteln wird zusätzlich auf das Thema des Ortes, auf die Bedeutung des spirituellen *topos*, eingegangen. So wird im geschichtlichen Teil deutlich gemacht, dass die Kritik an Yuta auch Auswirkungen auf heilige Orte hatte. Für die Kaminchu in der Gegenwart spielt die Dimension des Ortes sowohl im Initiationsweg, als auch in der Kosmologie und spirituellen Praxis eine wesentliche Rolle. Anhand von Ritualbeispielen wird aufgezeigt, inwiefern der konkrete Ort als spiritueller *topos* verstanden werden kann.

## 2. Einführung in die (Frauen)Geschichte Okinawas

Im folgenden Kapitel wird ein geschichtlicher Abriss unter besonderer Berücksichtigung der Stellung der Frau vorgestellt, wofür im Japanischen der Begriff *joseishi* – „Frauengeschichte“ – üblich ist. Dabei wird vor allem auf die Rolle der Priesterinnen und spirituellen Heilerinnen eingegangen. Wie im Hauptteil ersichtlich wird, haben historische Ereignisse eine wichtige Bedeutung sowohl in der Initiationszeit der Kaminchu als auch innerhalb ihrer Kosmologie.

### 2.1. Mythologischer Anfang

Die älteste Quelle, in der der Name „Ryūkyū“ (mit der Schriftzeichenkombination 琉球) erstmals erscheint, ist die Kompilation *Suishu* (Jap. *Zuisho*), ein chinesisches Dokument aus dem 7. Jahrhundert während der Sui-Dynastie<sup>28</sup>. Hier wird von einem Inselreich gesprochen, das fünf Tage östlich von Fujian liegt, und das keine Schrift kennt. Weiters wird beispielsweise erwähnt, dass die Frauen dieses Landes tätowierte Hände haben und den Brauch pflegen, nach der Geburt ihres Kindes die Plazenta zu essen (Hokama 2004: 30). Zur Frage, ob mit dem im *Suishu* beschriebenen Land wirklich Ryūkyū gemeint ist, gibt es kontroverse Theorien, da damit auch Taiwan gemeint sein könnte, für das ebenfalls der Name Ryūkyū gebraucht wurde.

Eine eigene offizielle Geschichtsschreibung des Königreiches Ryūkyū begann erst im 17. Jahrhundert. Diese historischen Kompilationen waren politisch motiviert, um Machtstrukturen zu legitimieren, bzw. die Ursprünge der königlichen Autorität zu mystifizieren (oder man könnte auch sagen „sakralisieren“). So erzählen erste königliche Historiographien wie das *Chūzan Seikan* (Spiegel von Chūzan; 1650 verfasst) sowie verschiedene regionale Mythen vom „Beginn der Zeiten“. Damals kamen die *kami* Shinerikyo und Amamikyo auf die Erde und erschufen die Inseln. Die ersten Menschen, die sich als Helden erwiesen, hatten in manchen Fällen auch übernatürliche Vorfahren. Hokama merkt an, dass man anhand der Entstehungsmythen Ryūkyūs Verbindungen zu anderen südostasiatischen, polynesischen Kulturen erkennen kann, und zwar vor allem im Element eines Geschwisterpaares (ein Bruder und seine Schwester), das als Gründereltern der Menschen gesehen wird, so etwa in den Mythen über das Geschwisterpaar in Kudaka oder Hateruma (Hokama 2004: 5). Da diese Zeit der Mythen in „the legendary past“ (Kerr 2000)

---

<sup>28</sup> Kompiliert wurde das Dokument allerdings in der darauf folgenden Tang-Zeit, und im Jahre 636 vollendet.

einzuordnen ist, beginnt die eigentliche Geschichte des Königreiches im 11./12. Jahrhundert. Die Phase davor wird Muschelhaufenzeit genannt.

## 2.2. Muschelhaufenzeit

Viele archäologische Funde aus der neolithischen Zeit zeigen Formationen von sogenannten „Muschelhaufen“ (*kaizuka*), weshalb diese Zeitepoche in Okinawa Muschelhaufenzeit genannt wurde. Wenn man nun die Inseln von Amami bis Sakishima für diesen Zeitraum betrachtet, muss man, wie der Historiker Akamine Mamoru anmerkt, hier eigentlich zwei getrennte Ryūkyūs unterscheiden, und zwar den nördlichen Ryūkyū-Raum auf der einen Seite mit den Amami-Inseln und Okinawa und den umliegenden kleineren Inseln, und den südlichen Ryūkyū-Raum, der Miyako und Yaeyama umfasst. Diese zwei Gebiete unterscheiden sich darin, dass der Norden Einflüsse aus der Jōmon- und Yayoi-Ära aufweist, wohingegen das südlichere Gebiet Gemeinsamkeiten mit Taiwan und Südostasien teilt und fast keine Beziehungen zur japanischen Kultur zeigt (Akamine 2004: 6-9). Die Knochenfunde von der Yamashita-Höhle und von Minatogawa – beide Orte sind auf der Hauptinsel Okinawa – belegen, dass die Region schon zu paläolithischen Zeiten besiedelt war, ihr Ursprung geht etwa 32.000 Jahre und 18.000 Jahre respektive zurück.

Es wird vermutet, dass die Dorfstruktur in der Muschelhaufenzeit von Verwandtschaftsgruppen geprägt war. Miyagi (1979) nennt diese Zeit auch *buraku*-Zeit, „Dorfzeit“ und gibt für die Entstehung der Dorfstruktur folgende Theorie an, die von anderen Volkskundlern auch geteilt wird: Die „Dorfroder“-Familie, das heißt jene Familienlinie, die als Gründerfamilie der Gemeinschaft gesehen wurde, genoss einen besonderen Status innerhalb des Dorfes, indem sie die politischen sowie kultischen Angelegenheiten leitete. Aus dieser Familie wurde ein Mann bestimmt, der als *niitchu* (oder *nitchu*, Jap. *nebito*, „Wurzel-Mensch“) eine autoritäre Stellung innehatte. Parallel dazu hatte eine Frau aus dieser Familie die besondere Stellung bei kultischen Angelegenheiten als *niigan* (Jap. *negami*, „Wurzel-kami“). Die frühe Form des Dorfes wird auch *makyo* genannt.

Mit der Zeit etablierten sich lokale Herrschaftslinien, die sich in vielen Fällen vermutlich aus den Gründerfamilien (*niiya*) der Dörfer herausbildeten. Etwa ab dem 10. Jahrhundert leiteten verschiedene lokale Fürsten, *aji* genannt, ihr Territorium auf der Hauptinsel Okinawa, und rangen untereinander um Macht. Die Fürsten hatten zu ihrer Machtdemonstration große Burgen errichten lassen. Diese Burgen werden *gusuku* genannt,

und sowohl die Bauten als auch die politischen Machthaber dieser Zeit sind namensgebend für eine eigene geschichtliche Ära – die Gusuku-Zeit, oder Aji-Zeit<sup>29</sup>.

### 2.3. Gusuku-Zeit

*Gusuku* ist die Ryūkyū-Bezeichnung für Schloss, Burg (jap. *shiro*), und noch heute sind in den Amami- und Ryūkyū-Inseln Spuren von etwa 300 *gusuku* bekannt, unter anderem auch noch sehr gut erhaltene, beziehungsweise restaurierte<sup>30</sup> Stätten wie die fünf *gusuku*, die im Jahre 2000 in die Unesco-Liste der Weltkulturerbestätten registriert wurden. Die Fürsten, *aji*, die ab dem 10. Jahrhundert über ihre Territorien regierten, legitimierten ihre führende Rolle durch selbsternannte Rollen als *yo no nushi*, „Herrscher der Welt“ oder *tēda*, „Sonne“<sup>31</sup>. Aus archäologischen Funden geht hervor, dass eine gründliche Bodenbearbeitung erst ab dem 11./12. Jahrhundert stattgefunden hat. Mit der Zeit siedelten sich andere Familien in das *makyo* ein, sodass sich die verwandtschaftlichen Beziehungen innerhalb der Dorfgemeinschaft diversifizierten. Hokama stellt die Theorie auf, dass die Gesellschaftsstruktur sich damals von einer Blutverwandtschaftsgruppe zu einer Gemeinschaft, die durch lokale Zugehörigkeit verbunden war, entwickelte (Hokama 2004: 34). Diese Veränderung beeinflusste auch die religiöse Struktur innerhalb der Gemeinschaft. Die *niigan*, die bisher die kultischen Angelegenheiten für die Verwandtschaftsgruppe und damit gleichzeitig für die gesamte Dorfgemeinschaft leitete, repräsentierte von nun an die religiöse Autorität für die Dorfeinheit. Für die einzelnen Verwandtschaftsgruppen innerhalb des Dorfes entwickelten sich eigene kultische Leiterinnen, die *kudi* (bzw. *kode*, *kude*, *kudengwa*) genannt wurden. Die *gusuku* waren nicht nur die Sitze der Fürsten, sondern auch heilige Orte der kultischen Verehrung.

---

<sup>29</sup> Eine weitere Bezeichnung für die Zeit ab dem 10. Jahrhundert ist Alt-Ryūkyū (*Ko-ryūkyū*).

<sup>30</sup> Das Shuri-Schloss, repräsentativ für die königliche Vergangenheit und „Wahrzeichen“ der Präfektur, wurde sogar neu aufgebaut und 1992 – zum 20jährigen Jubiläum der Rückgliederung an Japan – eröffnet.

<sup>31</sup> Hier zeigt sich das für viele Herrscherfiguren typische Merkmal, die eigene Autorität auf eine besondere Beziehung zur Sonne zurückzuführen, bzw. zu legitimieren. Die *aji* nannten sich auch *tēda-ko*, „Sonnen-Kind“. Gregory Smith weist anhand von China Teikans Argumentation darauf hin, dass die Bezeichnung *tēda* aus dem Sinojapanischen *tentō* zurückgeführt werden kann, welches auch für Dainichi Nyorai verwendet wurde, der zentralen Figur im Shingon-Buddhismus (Smith 2000: 99).

### 2.3.1. Hokuzan, Chūzan und Sanzan

Unter den verschiedenen *aji* zeichnete sich besonders ein Mann aus, der auch von den anderen als „Oberfürst“ anerkannt wurde, und auch als erster historischer König<sup>32</sup> in die Annalen einging – König Shunten, Fürst von Urasoe, der im Alter von 22 Jahren im Jahre 1187 den Thron bestieg. Obwohl er als erster historisch belegbarer König gilt, ist seine Biographie dennoch mythisch gefärbt. So soll König Shunten Legenden zufolge der Sohn von Minamoto no Tametomo gewesen sein, einem japanischen Krieger, der während den militärischen Auseinandersetzungen zwischen den Familien Minamoto und Taira 1156 nach Izu verbannt, aber durch einen Sturm nach Okinawa getrieben wurde, wo er die Tochter (einer anderen Version zufolge die Schwester) des Fürsten von Ōzato heiratete und mit ihr einen Sohn zeugte, bevor er wieder nach Japan zurückkehrte, um *seppuku* zu begehen (Kerr 2000: 48). Man muss bei dieser Geschichte jedoch im Auge behalten, dass seine Biographie knapp 500 Jahre später festgehalten wurde – zu einer Zeit, als das Königreich Ryūkyū mit Yamato sympathisierte, und es nur allzu gelegen kam, den ersten König mit der kaiserlich-japanischen Verwandtschaftslinie zu verknüpfen (vgl. Antoni 1983-86). Mit König Shunten begann die erste Ära der Einigung Ryūkyūs, wobei sich der Begriff „Ryūkyū“ hier nur auf die Gebiete um Urasoe beschränkt (Takara 1983: 407), wenngleich in seinem Zusammenhang oft erwähnt wird, dass er das Land erstmals geeinigt hätte. Shunten regierte etwa ein halbes Jahrhundert, bis zu seinem Tod im Jahre 1237. Im Gebiet um Urasoe entstanden politische sowie wirtschaftliche Strukturen. Der Zustand der Homogenität im Land, der Shuntens Einigung zu verdanken war, hielt jedoch nicht lange an. Im 14. Jahrhundert – dem „Jahrhundert der Konflikte“ (Kerr 2000) – sorgten rivalisierende Fürsten für Unruhen, indem sie sich als die wahren Könige ernannten und so das Reich in drei Teile spalteten: der Fürst von Ōzato – damals die größte Burg der Insel, von der heute nur Reste erhalten sind – erklärte sich als König von Nanzan („Südberg“). Der Fürst von Nakijin ernannte sich zum König von Hokuzan („Nordberg“), und Urasoe war Sitz des Königs von Chūzan („Mittelberg“). Dies ist der Beginn der „Zeit der drei Königreiche“ oder „Sanzan-Zeit“. Im strengen Sinne kann man jedoch nicht von drei *Königreichen* sprechen, sondern muss sie eher *Fürstentümer* nennen.

---

<sup>32</sup> Der „erste“ König, König Tenson mit seiner Tenson-Dynastie mangelt an Historizität und muss daher als mythische Figur betrachtet werden.

### **2.3.2. Tribut an China**

Im Jahre 1372 willigte König Satto von Chūzan ein, Tribut an den Ming-Kaiser zu zollen, und die ersten Gesandtschaften, die nach China an den Kaiserlichen Hof in Nanking (später wurde die Hauptstadt nach Beijing verlegt) geschickt wurden, markieren den Beginn der diplomatischen – sowie wirtschaftlichen und kulturellen – Beziehung zu China, dessen Einfluss viele Aspekte Okinawas in den folgenden 500 Jahren prägen sollte. Die Gesandtschaften brachten verschiedene Tributgeschenke an den chinesischen Hof, um dem Kaiser Loyalität zu erweisen und China sicherte im Gegenzug für die Anerkennung seiner Souveränität Schutz für Ryūkyū und Legitimation, bzw. „Bestätigung“ des Königs. Der Kaiserliche Ming-Hof pflegte auf diese Weise eine Politik von „Legitimation und Tribut“ (Takara 2001: 143-5). Die Beziehung war auf beiden Seiten sehr willkommen: Ryūkyū konnte durch die regelmäßigen Gesandtschaften nach China aktiven Seehandel im südostasiatischen Raum pflegen. Die chinesischen Verbindungen stimulierten die Wirtschaft, aber auch administrative sowie kulturelle Bereiche. Für Ming-China war Ryūkyū ein treuer Untertan, der Zugang zu seltenen Gütern aus verschiedenen asiatischen Gebieten hatte. Zur Inthronisation eines neuen Königs wurden vom Ming-Hof eigene Missionen geschickt, um den neuen Herrscher Ryūkyūs zu bestätigen, indem er seine Krone und Robe überreicht bekam. Diese Zeremonien waren in einer detailliert ritualisierten Struktur vorgeschrieben, und die Delegation aus China wurde in einem offiziellen Gästehaus, dem Tenshikan, untergebracht (Takara 2001: 145). Auch der ab 1644 herrschende Qing-Hof setzte die zeremoniellen Gesandtschaften zur Inthronisation eines Königs fort, die letzte fand im Jahre 1866 statt (Iyori 2005: 136).

In den Dokumenten der Ming- und Qing-Dynastien wurde Ryūkyū in der Liste der „nicht eroberten barbarischen Länder“ angeführt, deren Gesandtschaften nach China vom Zeremonien-Amt verwaltet wurden, und nicht vom Amt für koloniale Angelegenheiten (Kerr 2000: 67). Die regelmäßigen Gesandtschaften nach China umfassten eine Gruppe von etwa 300 Personen, die an der Zollstation am Hafen in Fujian ankamen. Von dort durften nicht mehr als 20 Personen zum Hof reisen, und zwar mussten die Untertanen in einer bis ins kleinste Detail vorgeschriebenen Ritual-Etikette – dem auch im deutschen Sprachgebrauch bekannten „Kotau“ – ihre Untergebenheit demonstrieren. Neben den Geschenken für den Kaiserlichen Hof waren die Schiffe auch mit zahlreichen Waren für den Handel beladen, denn die Mitglieder der Missionen waren gleichzeitig rege Geschäftsleute, die während der

Wartezeit auf die Rückkehr der Gruppe vom kaiserlichen Hof privaten Handel betrieben. Mit der Zeit entstand am Hafen bei Quanzhou eine eigene Siedlung von Bewohnern aus Ryūkyū, und selbst heute noch zeugen Gräber der dort verstorbenen Ryūkyūaner von ihrer Präsenz. Die Missionen aus Ryūkyū verließen mit dem Nordwest-Monsun ihren Heimathafen und brachten Schwefel und Pferde nach China mit. Von China luden sie ihre Schiffe wieder mit Kupfer und Eisen und konnten in Südostasien mit verschiedenen Gütern Handel treiben, unter anderem auch mit Schwertern, Lackwaren und Gold, das sie aus Japan nach Südostasien brachten. Im darauffolgenden Sommer segelten die Missionen mit dem Südwest-Monsun in ihre Heimat zurück und importierten Pfeffer und tropisches Holz nach Ryūkyū (Kreiner 2001b: 7). Nicht nur chinesische Güter, sondern auch chinesisches Wissen wurde sehr hoch geschätzt. Gleichzeitig mit den Tributsendungen wurden junge Studenten nach China gesandt, um von den „Großen“ zu lernen.

Die verschiedenen Länder, mit denen China diese „Legitimation-Tribut-Beziehungen“ pflegte, durften nach China jeweils nur durch einen bestimmten Hafen einreisen. Der Hafen, den die Missionen aus Japan benutzen mussten, war Ningbo in der Provinz Zhejiang, und die südostasiatischen Länder mussten den Hafen Guangzhou passieren. Für die Ryūkyū-Delegationen war Quanzhou in der Provinz Fujian sehr vorteilhaft gelegen. Mit einem lebendigen internationalen Handel und einem großen Bestand an Technologie und Infrastruktur hatte Quanzhou den Status als „Tor zur Welt“ und war unter den bedeutendsten Häfen Chinas (Takara 2001: 148-9).

Im Stadtteil Kume der Stadt Naha in Okinawa wurde 1393 auf kaiserlichen Befehl eine Gruppe von Chinesen aus Fujian eingebürgert. In diesem Zusammenhang ist häufig von den „36 Familien aus Fujian“ die Rede, doch viele Historiker betonen, dass die Zahl 36 im Sinne von „viele“ aufzufassen sei. Diese neue Gemeinschaft bestand größtenteils aus Beamten und Handwerkern<sup>33</sup>, die die lokale Oberschicht des Königreiches Ryūkyū in verschiedenen Aufgaben schulen sollte, aber auch durch ihre konfuzianistischen, taoistischen Werte in ethischen Bereichen Veränderungen bewirkte. Mit dem Know-how, das sich von Kume aus in verschiedenen Bereichen verbreitete, erfolgte eine Sinisierung der Oberschicht. Gleichzeitig stellte die chinesische Gemeinschaft in Kume eine Brücke zum Kaiserhof in China dar, denn ihre Gelehrten waren zuständig für das Abfassen der Briefe an den kaiserlichen Hof, und für Gesandtschaften waren die Dolmetscher aus Kume zuständig (Wacker 2000: 31-32).

---

<sup>33</sup> Vor allem der Schiffbau wurde von den Handwerkern aus Fujian gelehrt (Kubo 1993: 17).



Noch immer war Ryūkyū in seine drei Fürstentümer aufgeteilt. Um 1380 schickte der König von Nanzan seine Gesandtschaft nach China, und auch der König von Nakijin folgte 1383 diesem Beispiel (Takara 2001: 144). König Satto<sup>34</sup> wiederum konnte sich auch als Tributempfänger sehen, denn ab 1390 entrichteten lokale Fürsten von Miyako und Yaeyama Tribut an ihn.

Die Tatsache, dass die drei Fürstentümer dieselben Patronage-Beziehungen zum Ming-Hof pflegten, vereinfachte nicht die interne Situation der ohnehin schon untereinander rivalisierenden Gebiete. In den Jahren 1396/97 sandten alle drei Fürstentümer ihre Tributmissionen und Studenten zum Ming-Hof und wetteiferten miteinander um Aufmerksamkeit und Handelsprivilegien (Kerr 2000: 82). Von den Sanzan-Gebieten war Chūzan zweifellos das bevorzugte Fürstentum, das am häufigsten seine Vertreter zum chinesischen Hof sandte. In der Kōbu-Periode (1368 – 1398) während der Ming-Zeit wurden 32 Chūzan-Missionen entsandt, 13 Missionen vom Nanzan-Fürstentum und 12 von Hokuzan (Akamine 2004: 43)<sup>35</sup>. Ryūkyū war unter den Ländern, die Tribut an China leisteten, eindeutig das bevorzugte Land. In der Ming-Zeit wurden 171 Tribut-Gesandtschaften an den chinesischen Hof geschickt. Zum Vergleich: aus Annan kamen 89 Delegationen an den Ming-Hof, von Tibet 78, von Samarkand 36, und von Korea 30 (Akamine 2004: 44). Neben China wurden von den Drei Königreichen Ryūkyūs auch Missionen nach Korea entsandt, und zu anderen südostasiatischen Ländern wurden ebenfalls Handelsbeziehungen aufgebaut<sup>36</sup>.

Im Jahre 1429 konnte sich Ryūkyū „zum zweiten Mal“<sup>37</sup> vereinen, und zwar bezwang ein Mann namens Hashi, nachdem er durch eine erfolgreiche Rebellion den Fürsten von Chūzan besiegt hatte, Hokuzan und daraufhin Nanzan, und schuf so die Wiedervereinigung der drei Fürstentümer. Hashi nahm den Familiennamen Shō (auf Chinesisch Shang ausgesprochen) an, und die Territorien Ryūkyūs wurden in administrative Teile umgewandelt: Kunigami im

---

<sup>34</sup> Um König Sattos Biographie spannen sich im Übrigen ebenfalls mystische Legenden. So soll er der Sohn einer Himmelsfrau gewesen sein (Kadena 1983a: 209).

<sup>35</sup> Kerr (2000: 85) und Hokama (1986: 36) geben unterschiedliche Zahlen an, was die Häufigkeit der Missionen betrifft. Beide Quellen nennen für das 14. Jahrhundert jeweils 52 (Kerr) oder 42 (Hokama) Chūzan-Missionen, 19 (Kerr) oder 24 (Hokama) Missionen vom Nanzan-Fürstentum und 9 (Kerr) oder 11 (Hokama) Missionen von Hokuzan.

<sup>36</sup> Die südostasiatischen Ländern, mit denen das Königreich Handelsbeziehungen aufbaute, waren: Siam (1425-1570), Palembang (1428-1440), Java (1430-1442), Malacca (1463-1511), Atjeh (1463-1468), Patani (1490-1543), Annam (1509) und Sunda (1513-1518) (Kreiner 2001:4)

<sup>37</sup> Streng genommen vereinten sich die drei Fürstentümer zum ersten Mal, da die „erste Vereinigung“ unter König Shunten im späten zwölften und frühen dreizehnten Jahrhundert nur auf ein Teilgebiet der Insel beschränkt war.

Norden, Shimajiri im Süden, und Nakagami in der Mitte. Es war der Beginn der ersten Shō-Dynastie (Kerr 2000: 86-89).

#### **2.4. Erste Shō-Dynastie**

Shō Hashi stützte sich auf zwei Stützpfeiler seines Reiches: den Seehandel und die Landwirtschaft. Die großen Häfen des Königreiches waren Baten und Yonabaru, und in Sashiki wurde die Residenz des Königs ausgebaut. Auch soll zu seiner Zeit der Bau des Shuri-Schlusses angeordnet und als Thronszitz von Chūzan bestimmt worden sein (Kadena 1983b: 431, Kerr 2000: 85). Nach dem Tod von Shō Hashi im Jahre 1439 im Alter von 68 Jahren folgte eine Zeit der unbeständigen Thronfolge. Drei seiner Söhne, die ihm als König nachfolgten, starben innerhalb von fünf Jahren nach ihrer Inthronisation. Erst Hashis siebenter Sohn, Shō Taikyū, konnte längere Zeit regieren. Er setzte sich für Neuerungen ein, wie etwa die Münzprägung (nach chinesischem Vorbild) aber auch den Bau von buddhistischen Tempeln, und konnte dem Reich wirtschaftliche Stabilität verleihen. In der Zeit seiner Regentschaft kam auch der buddhistische Mönch Kaiin nach Ryūkyū, und König Shō Taikyū stiftete viele Glocken für verschiedene Tempel (Kadena 1983c: 425). Eine bestimmte Glocke, die im Shuri-Schlossgelände aufgehängt war, steht repräsentativ für die fruchtbare Zeit des regen Handels: die Bankoku Shinryō-Glocke aus dem Jahr 1458, die den Namen „Brücke der zehntausend Länder“ trägt, ist heute ein nationales Kulturerbe.

Taikyū verstarb im Jahre 1460, und sein Sohn Shō Toku folgte ihm auf den Thron. In seiner Regierungszeit wurde das Hachiman-Wappen (*mitsu-domoe*) als Wappen des königlichen Hofes adaptiert. Der König hatte zur Bezwungung der Insel Kikai angeordnet, das Symbol dieses japanischen Kriegsgottes auf die Heeresfahnen zu schmücken (Kerr 2000: 100-101). Hier kann man schon deutlich japanische Einflüsse erkennen. Die Shō-Autorität wurde durch den hofinternen Rivalen Uchima Kanemaru gestürzt, der sich daraufhin Shō En nannte, und im Jahre 1470 den Thron bestieg. Mit ihm begann die zweite Shō-Dynastie, die mehr als 400 Jahre dauerte.

#### **2.5. Zweite Shō-Dynastie (1470-1879)**

Shō En, der Gründer der zweiten Shō-Dynastie stammte aus Izena. Es wird gesagt, dass er mit seiner Frau und seinem Bruder 1438 zur Hauptinsel fliehen musste, da man ihn des

Diebstahls bezichtigt hatte<sup>38</sup>. So kam er im Jahre 1441 an den Königlichen Hof von Shō Taikyū, wo er als Verwalter angestellt wurde, und sich knapp 30 Jahre später – im Alter von 55 Jahren – als „Herrscher Ryūkyūs“ (*Ryūkyū-koku yo no nushi*) etablieren konnte (Naga 1983: 410). Shō En starb nach sieben Jahren Regentschaft. Der bedeutendste König der zweiten Shō-Dynastie war sein Sohn und zweiter Nachfolger, Shō Shin. Shō Shin ist die überragende Persönlichkeit des sogenannten Goldenen Zeitalters (etwa 1400 bis 1550) des Königreiches Ryūkyū, denn er leistete als König – und diese Position hatte er ein halbes Jahrhundert (r. 1477-1526) inne – zahlreiche Verdienste. Die Macht wurde zentralisiert, und seine Autorität reichte bis nach Miyako und Yaeyama. Die lokalen *aji* mussten sich in Shuri, dem Sitz des Königshofes, sesshaft machen, und verloren auf diese Weise die Kontrolle und Verwaltung über ihre Territorien. Shō Shin schuf eine politisch-bürokratische Struktur, die von Shuri aus kontrolliert und geschürt wurde. Unterhalb des Königs war der *sessei*, der persönliche Berater. Eine weitere Ebene darunter waren die drei Berater, *sanshikan* genannt. Weiters waren die Ränge und Dienste verschiedener Beamter und Adelige durch strenge Vorschriften geregelt. So gab es eine strenge Kleiderordnung und speziellen Haarschmuck, sodass die sozialen Klassen äußerlich leicht zu unterscheiden waren (Shimajiri 1983b: 421-422). Die Tributmissionen nach Ming-China wurden von einmal in zwei Jahren zu jährlich intensiviert, und auch mit anderen Ländern – wie Siam und Malacca – wurde der Seehandel gefördert. Innerhalb des Reiches wurden buddhistische Tempel, Straßen und Brücken – besonders in der Umgebung des Shuri-Schlusses – gebaut, und die Bevölkerung wurde durch leichtere Steuerabgaben entlastet (Hokama 2004: 55-56).

Der aktive Seehandel Ryūkyūs mit anderen südostasiatischen Ländern wurde allerdings durch die Einmischung westlicher Seemächte behindert. Im Jahre 1511 wurde Malacca von Portugal eingenommen, und die Europäer kontrollierten mit der Zeit die wichtigen Handelsrouten. Bis dahin war Ryūkyū ein wichtiger intermediärer Handelspartner, doch ab dem 16. Jahrhundert übernahmen die Europäer diese Rolle. Gleichzeitig begann China, direkten Handel mit anderen Ländern aufzubauen. Die Blütezeit des Königreiches Ryūkyū neigte sich somit dem Ende zu. Das Königreich erfuhr eine tragische Niederlage infolge eines Angriffes aus dem Norden. Im Jahre 1609 rückte eine 3000 Mann starke Flotte

---

<sup>38</sup> In Zeiten einer großen Dürre war sein Feld nämlich das einzige, das nicht ausgetrocknet war und gedeihete, und man verdächtigte ihn, das Wasser gestohlen zu haben (Naga 1983: 410).

aus Satsuma (heute Kagoshima) heran, woraufhin der Königshof in Shuri kapitulierte. Dieses Ereignis ist in der Geschichte als Satsuma-Invasion bekannt.

### 2.5.1. Entstehung des Priesterinnen-Systems unter Shō Shin

Königs Shō Shin (r. 1477-1526) institutionalisierte ein Priesterinnen-System, dessen Struktur analog zur politischen Hierarchie aufgebaut war. Dies bedeutete eine Einheit von Politik und Religion (*seikyō-itchi-taisei*). Parallel zum König stellte die Höchste Priesterin, Kikoe Ōgimi, die eine weibliche Blutsverwandte des Königs sein musste, die religiöse Autorität dar. Die drei Berater des Königs, *sanshikan*, hatten ihr weibliches spirituelles Pendant in der Dreiergruppe *miira* der *ooamushirare*. Unterhalb der drei *ooamushirare*<sup>39</sup>, die bestimmte Regionen verwalteten, existierte eine Hierarchie von dreißig hohen Priesterinnen. Auf der untersten Ebene waren die *Noro*<sup>40</sup>, die verschiedene Rituale in der Dorfgemeinschaft leiteten, parallel zu den lokalen Fürsten, die die politischen Angelegenheiten übernahmen. Die *Noro* wurden vom königlichen Hof bestimmt, und bekamen für ihre Aufgabe eine offizielle Bestätigung, *jireisho*<sup>41</sup>. Sie hatten ein eigenes Grundstück, das *noro-dunchi*, und führten religiöse Zeremonien für die Gemeinschaft – beispielsweise Erntedankfeste, Bittgebete für Regen oder Gebete für die Sicherheit auf hoher See – durch. Jedes Dorf besaß (mindestens) einen heiligen Ort, der *utaki* genannt wird. Es handelt sich um Naturstätten, die in ihrem Inneren ein Verehrungsobjekt (einen Stein oder Felsen oder einen Baum) haben. Nakamatsu vertritt die Theorie, dass ein *utaki* ursprünglich der erste Wohnort der Dorfroder war, welcher später von den Nachkommen als Begräbnisstätte der Urahnen verehrt wurde (vgl. Nakamatsu 1968). Zur Zeit des Königreiches Ryūkyū war es Männern untersagt, ein *utaki* zu betreten mit Ausnahme des Königs selbst. Das Seifa Utaki im Süden der Hauptinsel Okinawas ist als wichtigstes *utaki* auf Nationalebene bekannt. Hier hatte die Kikoe Ōgimi ihr Initiationsritual (*oaraori*), und vom heiligsten Platz kann man zur Insel Kudaka blicken, von der gleich darauffolgend die Rede sein wird.

---

<sup>39</sup> Die drei Posten, deren Namen den Ort ihres Hauptsitzes ausdrücken, waren: Shuri-*ooamushirare*, Gibo-*ooamushirare* und Makabe-*ooamushirare*.

<sup>40</sup> Auf den Sakishima-Inseln sind die Bezeichnungen für *Noro* *ooamu* oder *tsukasa*.

<sup>41</sup> Man unterscheidet dabei zwei Formen: *jireisho* im Alt-Ryūkyū, und *jireisho* im vormodernen Ryūkyū. Erstere wurden in Hiragana und mit einer chinesischen Jahresangabe verfasst. Das älteste *jireisho* stammt aus dem Jahre 1523 (Regierungszeit Shō Shin). Das Dokument bestätigte das übergebene Amt der betreffenden Person und den Lohn. Die *jireisho* des vormodernen Ryūkyū wurden in chinesischer Schrift verfasst (Takara 1983: 466).

Spirituell begabte Frauen hatten eine unterstützende Funktion für den König. Aus Beispielen in der im 16./17. Jahrhundert kompilierten Liedersammlung *Omoro Sōshi* geht hervor, dass die Priesterinnen durch Gebete den Erfolg bei militärischen Einsätzen erflehten<sup>42</sup>. In der gleichen Weise, in der die Höchste Priesterin für die militärischen Aktivitäten des Königs Unterstützung bot, so war auch der König bei den wichtigen Zeremonien der Kikoe Ōgimi anwesend. Der König begab sich zusammen mit der Höchsten Priesterin regelmäßigen Pilgerbesuchen nach Kudaka zum Erntedankritual. Kudaka, eine etwa fünf Kilometer von der südöstlichen Küste der Hauptinsel entfernte Insel, hat eine wichtige Bedeutung als Ursprungsort des Weizens und der Hirse. Volkslegenden schildern die Geschichte von einem Krug mit verschiedenen Körnern, der von den *kami* geschickt und in Kudaka am Strand angeschwemmt gefunden wurde, und historische Quellen<sup>43</sup> belegen die Pilgerbesuche des Königshofes nach Kudaka. Die Anwesenheit des Königs und der Kikoe Ōgimi bei Erntedankfesten auf Kudaka, bei denen die Priesterinnen die Zeremonien leiteten, beweist die Sonderstellung, die diese Insel für den Königshof hatte. Es gibt auch Volkslegenden, die Liebesbeziehungen von Königen mit Frauen aus Kudaka schildern, zum Beispiel von König Shō Toku (r.1461 – 1469) – einem Vorgänger von Shō Shin – und der Noro Kunichasa. Der Name Kunichasa kann auf *kuni-tsukasa* zurückgeführt werden, was „Schamanin des (König)reiches“ bedeutet. Higa vermutet, dass König Shō Toku bei der Gelegenheit der Pilgerbesuche die Noro Kunichasa, die auch bekannt für ihre spirituellen Fähigkeiten war, in politischen Angelegenheiten um Rat fragte (Higa 2005: 118-120).

Unter anderem wurden in der Frühzeit des Königreiches Ryūkyū Bräuche gepflegt, in denen Yuta und Toki bei wichtigen Entscheidungen um Rat gefragt wurden. Spirituelle Einflüsse wurden als natürliches Phänomen angesehen und deshalb im Alltag ernst genommen. So zeigen spätere Dokumente aus dem 17. Jahrhundert, dass Personen deshalb bestraft wurden, da sie mithilfe von bösen Geistern, *ichijama* genannt, anderen Mitmenschen Schaden zugefügt hätten. Dies zeigt, dass der Königshof sowie die

---

<sup>42</sup> So erzählt beispielsweise das *omoro* 33 davon, dass die Kikoe Ōgimi zusammen mit anderen Priesterinnen für den Sieg der Königlichen Armee und die Unterwerfung Yaeyamas betet (siehe Hokama 2000b: 32-33). Aus dem *omoro* 34 geht hervor, dass die Kikoe Ōgimi im Seifa utaki für den militärischen Erfolg des Königs betet, und dass ein glücksverheißender Tag für die militärischen Einsätze gewählt wurde (siehe Hokama 2004: 34-35). Das *omoro* 5 schildert, dass die Priesterin und Schamanin (*monoshiri*) an der Spitze der Armee standen, um mit ihren spirituellen Kräften das Heer zu stärken (Sakihara 1987: 150-151, Hokama 2000b: 16).

<sup>43</sup> Folgende Quellen bestätigen die regelmäßigen Pilgerbesuche des Königshofes nach Kudaka, um den Ursprungsort des Weizens und der Hirse zu ehren: *Chūzan Seikan*, *Chūzan Seifu*, *Ryūkyū-koku Yuraiki*, *Ryūkyū-koku Kyūki*, *Irōsetsuden*, *Kudakajima Yuraiki* (Higa 1993: 441)

administrativen Behörden der Meinung waren, dass Personen wie Yuta und Toki auch die Fähigkeit haben, böse Geister zu beherrschen (vgl. Takara 1989: 239-243).

Shō Shin war auch ein Förderer des Buddhismus. Diese Lehre stand jedoch nicht im Gegensatz zum Priesterinnen-System, sondern konnte neben der indigenen Tradition bestehen. Zum Beispiel wurde zu Shō Shins Regierungszeit eine wichtige Verbindungsstraße von Shuri zum Madama-Hafen am Kokuba-Fluss erbaut, die sogenannte Madama-Straße. Ein Gedenkstein aus dem Jahre 1522, der in der Nähe des Shureimon die Errichtung der Madama-Brücke und der Madama-Straße dokumentiert, berichtet auch davon, dass zur Einweihung die Kikoe Ōgimi und ihre Gefolgschaft gemeinsam mit dreihundert buddhistischen Mönchen anwesend waren, um Gebete auszurichten (Aguni 2001a: 263).

### **2.5.2. Satsuma-Invasion und Sinisierung Ryūkyūs**

Das Jahr 1609 markiert den Beginn der Satsuma-Herrschaft über die Ryūkyū-Inseln, als Folge der Kapitulation des Königreiches nach der Satsuma-Invasion. Dieses Ereignis ist auch der Beginn der frühmodernen Zeit (*kinsei*) Ryūkyūs. Nachdem Ryūkyū zweimal (1592 und 1597) die Aufforderungen von Toyotomi Hideyoshi ablehnte, bzw. spät beantwortete, ihm bei einer geplanten Korea-Invasion zu unterstützen, nützte Shimazu die Situation dafür, das südliche Königreich für diese Loyalitätslosigkeit zu rügen. Shimazu Iehisa selbst sah sich berechtigt, Ryūkyū zurechtzuweisen, da seinem Vorfahren Shimazu Tadahisa etwa vierhundert Jahre zuvor vom Shōgun Minamoto Yoritomo der vererbte Titel „Herr der südlichen Inseln“ überreicht worden war – ein Titel, der viel Interpretationsfreiraum zulässt, da die Territorien nicht konkret genannt werden. 1609 rückte die 3000-Mann-starke Flotte Satsumas gen Süden – nach Ryūkyū –, und der Königshof ergab sich. König Shō Nei wurde mit anderen Beamten nach Kagoshima gebracht, wo er drei Jahre lang als Geisel gehalten wurde. Bevor er zurückkehren konnte, mussten zuerst einige Bedingungen sichergestellt werden, die ausschließlich Satsuma zugunsten kamen. Diese Bedingungen wurden in Form eines Eides innerhalb der heiligen Stätten eines Shinto-Schreines in Kagoshima geschworen<sup>44</sup>, unter anderem mit folgendem Inhalt: „Die Ryūkyū-Inseln waren schon seit alters her in feudaler Abhängigkeit zu Satsuma. (...) Wir wissen nicht, wie wir unsere Dankbarkeit zeigen sollen.“ (vollständige englische Übersetzung siehe Kerr 2000: 160-2).

---

<sup>44</sup> Einer der Ratsmitglieder, die mit dem König nach Satsuma gebracht wurden, Jana Teido Oyakata, weigerte sich, den Eid zu unterzeichnen, und wurde daraufhin geköpft (Kerr 2000: 165).

Nachdem das Königreich (inklusive Yaeyama und Miyako) von den Beamten aus Satsuma untersucht und seine wirtschaftliche Nutzbarkeit berechnet wurde, wurde ein jährlicher Tribut von 11.935 *koku*<sup>45</sup> Reis festgelegt, was etwa einem Achtel des gesamten Jahresertrages entsprach. Außerdem verlangte Satsuma weitere 8.000 *koku* aus den privaten Erträgen des Königs (Kerr 2000: 159). Dem König und seinen Beamten wurde bei ihrer Rückkehr von Satsuma ein Edikt mitgegeben, das 15 Gesetze enthielt, das *Okite jūgo-ka-jō*. Darin wurde festgehalten, dass der Handel mit China unter den von Satsuma gestellten Vorschriften zu führen sei, was keine eigenen Initiativen seitens Ryūkyū zuließ (Akamine 2004: 100-1; englische Übersetzung siehe Kerr 2000: 162-3). König Shō Nei konnte nach seiner Rückkehr aus der dreijährigen Satsuma-Geiselschaft diesen Schmach nicht ertragen und lehte es ab zusammen mit seinen Ahnen bestattet zu werden. Er ordnete deshalb an, dass man ihn nicht im königlichen Mausoleum in Shuri, sondern in einem Höhlengrab bei Urasoe bestatten solle, mit einer Maske auf seinem Gesicht. Dies geschah auch tatsächlich neun Jahre nach seiner Rückkehr aus seinem Exil (Kerr 2000: 165-6). Sein Königreich überlebte, nominell, weitere knappe zweieinhalb Jahrhunderte.

Wie Gregory Smits klar aufweist, war die Satsuma-Regierung danach bestrebt, durch die Kontrolle über Ryūkyū vom Handel mit dem chinesischen Hof zu profitieren. Neben wirtschaftlichem Profit war Ryūkyū auch eine wichtige Quelle für geheime Informationen über China (Smits 2001: 167). Anfänglich wurde versucht, die Sitten Ryūkyūs auszulöschen und denen Satsumas anzugleichen. Diese politische Strategie wurde jedoch wenige Jahre darauf geändert, um nun möglichst keine japanischen Sitten zuzulassen (Smits 1999: 18-19). Die Motive dafür waren folgende: einerseits war man bedacht, die „barbarischen“ Sitten Ryūkyūs zu bekehren, wie etwa ihr Priesterinnensystem oder die Sitte der Frauen, ihre Hände zu tätowieren (Ok. *hajichi*). Andererseits wollte man vor den chinesischen Missionen, die nach Ryūkyū geschickt wurden, verbergen, dass Satsuma – der Shimazu-Klan – seine Fäden in Ryūkyū zog. Bevor die Vertreter des Ming-Hofes nach Ryūkyū kamen, wurden deshalb die Beamten aus Satsuma, die in den Städten Ryūkyūs verschiedene hohe Positionen innehatten, und andere japanische Bewohner in Ryūkyū in die ländlichen Gebiete „evakuiert“, wo sie sich versteckten, bis die chinesischen Missionen wieder Ryūkyū verlassen hatten. In Kagoshima wurde ein Amt für die Repräsentanten Ryūkyūs errichtet, das Ryūkyū-

---

<sup>45</sup> Maßeinheit. 1 *koku* entspricht etwa 180 Liter. 1 *koku* hat 10 *to* (à ca. 18 Liter), und 1 *to* wiederum hat 10 *shō* (à ca. 1,8 Liter).

kan, und im Zeitraum zwischen 1611 und 1850 wurden auch 18 diplomatische Missionen nach Edo geschickt (Kerr 2000: 167-8). Das Königreich Ryūkyū verlor seine Selbstständigkeit und wurde in das Feudalsystem (*bakuhān*-System) Japans unter der strengen Kontrolle von Satsuma eingegliedert. Gleichzeitig aber wurde Ryūkyū nicht wie die anderen *han* behandelt, da das innere Verwaltungssystem des Königreiches weiterhin existierte, und – vor allem für China – die Inseln als Königreich bestehen blieben. Takara merkt deshalb an, dass die neueren Historiker (wie etwa Araki Moriaki) anstatt der Beschreibung „beidseitige Zugehörigkeit sowohl zu Japan als auch zu China“ (*nisshi-ryōzoku*) diese Situation mit „das fremde Land innerhalb des *bakuhān*-Systems“ (*bakuhān-taisei no naka no ikoku*) ausdrücken (Takara 1989: 213).

Die Handelsbeziehungen mit China blieben daher bestehen, und brachten viele Impulse für das Alltagsleben, wenngleich die Intervalle der Gesandtschaften nach China drastisch vergrößert wurden, von einmal in zwei Jahren im Zeitraum von 1522-1611, zu einmal in zehn Jahren von 1612 bis 1622, wie folgende Tabelle zeigt. Erst ab 1633 pendelte sich der Verkehr nach China wieder auf einmal in zwei Jahren ein, und ab 1667 fuhren sogar jährlich Schiffe nach China los (siehe Anmerkung zu Tabelle).

**Tabelle 1: Intervalle der Tributsendungen Ryūkyūs nach China (Akamine 2004: 138-9)**

Zeitraum	Tributsendungen Ryūkyūs nach China
1372 – 1474	keine festgelegten Intervalle
1475 – 1506	alle zwei Jahre
1507 – 1521	jedes Jahr
1522 – 1611	alle zwei Jahre
1612 – 1622	alle zehn Jahre
1623 – 1632	alle fünf Jahre
1633 – 1875	alle zwei Jahre <sup>46</sup>

Die Süßkartoffel wurde Anfang des 17. Jahrhunderts durch einen glücklichen Zufall aus China von Noguni Sōkan, einem Beamten, der in einem Handelsamt an der Küste in Fujian

---

<sup>46</sup> Ab 1667 wurde die Vereinbarung getroffen, dass die Mitglieder des „Tributschiffes“ (*shinkō-sen*) im darauffolgenden Jahr von einem weiteren Schiff abgeholt wurden. Da das „Abholschiff“ auch mit Gütern beladen war, fand der Handel im eigentlichen Sinne jährlich statt (Akamine 2004: 139).



stationiert war, nach Ryūkyū importiert, intensiv kultiviert und auch nach Japan gebracht. Eine andere Frucht, die zu einem essentiellen Anbaugut wurde, ist das Zuckerrohr, und mit seiner Einfuhr nach Ryūkyū wird der Name Gima Shinjō in Verbindung gebracht, der anfängliche Anbauversuche mit der aus China importierten Sorte durchführte (Kerr 2000: 183-4). Neben diesen landwirtschaftlichen Gütern wurden intellektuelle Inhalte wie Geomantik, Konfuzianismus und das Errechnen des Kalenders importiert, und auch in der materiellen Kultur wurden chinesische Einflüsse erkennbar, so etwa in den Schildkrötenförmigen Grabbauten (Smits 2001: 167-8). Auch der Brauch der Ahnentafeln wurde um diese Zeit vermutet. Allerdings kamen vorerst nur die Mitglieder der Oberschicht in den Genuss des kulturellen sowie materiellen Reichtums aus China, denn die Mehrheit des Volkes war von Armut geplagt und lebte in Dörfern von Landwirtschaft oder Fischerei.

Im Jahre 1644 brach die Ming-Dynastie in China zusammen, und es folgte die mandschurische Herrschaftslinie der Qing-Dynastie. Der Handel Ryūkyūs mit Südostasien hatte schon im 16. Jahrhundert sein Ende genommen<sup>47</sup>. Durch die Öffnung des Hafens in Nagasaki für chinesische Schiffe im Jahre 1684 und die offizielle Erlaubnis, Handel mit China zu treiben, wurde Ryūkyūs Rolle als Mittler zwischen Japan und China in den Handelsbeziehungen überflüssig, und auch Shimazus Plan, aus dieser Mittlerrolle Ryūkyūs Nutzen zu ziehen, verlor an Bedeutung (Kreiner 2001b: 9).

### **2.5.3. Shō Shōken, der „Satsuma-Treue“**

Ein Politiker, auf dessen Initiative massive Veränderungen sowohl im institutionalisierten Priesterinnen-System als auch im Bereich der indigenen Volkssitten durchgeführt wurden, war Shō Shōken (1617-1675), auch als Haneji Chōshū bekannt. Shō Shōken war sehr stark von konfuzianistischen Ideen geprägt<sup>48</sup>, weshalb er die in seinen Augen lächerliche Tradition der Frauen als religiöse Leiter abschaffen und die Gesellschaft Ryūkyūs auf einem „modernen“ Wertemodell aufbauen wollte. Im Jahre 1650 verfasste er das *Chūzan Seikan* (Spiegel der Zeiten des Chūzan-Königreiches) auf Japanisch. Diese erste Historiographie des Königreiches ist stark durch eine Affiliation zu Japan geprägt, und selbst die mythischen Anfänge des Königreiches „bestätigen“ eine Zugehörigkeit zu Yamato.

---

<sup>47</sup> Die letzte Gesandtschaft wurde 1570 nach Siam durchgeführt (siehe Fußnote 36).

<sup>48</sup> Der Konfuzianismus war zu seiner Zeit schon weit verbreitet. Zum Beispiel wurde der erste konfuzianistische Tempel 1573 erbaut (Smits 1999:43)

Shō Shōken hatte enge Kontakte mit der Satsuma-Autorität in Japan, und bestieg im Jahre 1666 den höchsten politischen Posten im Königreich, den des *sessei*, einer Art Premierminister des Königs (oder königlicher Berater, nach Wacker 2000: 37). In diesem Amt, das er acht Jahre lang (bis 1673) innehatte, bemühte er sich vor allem um Umstrukturierungen in Hinblick auf eine „Yamatoisierung“ der Gesellschaft, die eine „Revolution des Bewusstseins und der Ideologie“ (Takara 1989: 217) zum Ziel hatte. Ein halbes Jahrhundert nach der Satsuma-Invasion, die in der Gesellschaft Ryūkyūs einen enormen Wandel bewirkte (ein Stichwort für die Zeit ist *yogawari*, „Epochenwechsel“), beklagte Shō Shōken die noch immer große Kluft zwischen Yamato und dem Königreich, die er sowohl auf der intellektuellen als auch auf der wirtschaftlichen Ebene sah. Mit seinen Maßnahmen für eine Verstärkung der Disziplin und einhergehender Sparsamkeit kritisierte er landesübliche Bräuche, wie etwa, sich mit Freudenmädchen zu amüsieren oder eine Yuta zu konsultieren. Auf der anderen Seite förderte er die Belebung der Dörfer und die Landwirtschaft, sowie verschiedene Künste (Ōhashi 1998: 60).

Soziale Reformen wurden nach dem Modell des Konfuzianismus eingeführt, wonach die Gesellschaft in Gemeine und Adelige getrennt wurde. Unter den oberen Schichten wurde die chinesische Tradition der Familienregister übernommen, die sich später auch unter den gemeinen Bürgern verbreiten sollte. Hierbei war der Ahnenkult mit der Verehrung der Ahnentafeln ein wichtiger Kern für die Unterstützung patrilinearer Ideologien. Der Brauch der Ahnentafeln wurde bereits zur Zeit des Königs Shō En im 15. Jahrhundert nach Okinawa gebracht, und zuerst am königlichen Hofe gepflegt (Akamine 1997b: 62). Allmählich verbreitete sich die Sitte auch in den höheren adeligen Schichten (*shizoku*). 1670 wurde vom Königshof verordnet, *kafu* (*keizu*; Genealogien) zu erstellen (Miyagi 2001: 570). Hierbei wurde der Gründer der Familienlinie als Urahn erachtet und verehrt. Die nachfolgende Patriline wurde die Haupt- oder Stammfamilie (*honke*). Nach diesem System führt der älteste Sohn die Familienlinie weiter. Wenn es keinen Sohn gibt, wird ein männliches Mitglied aus der Verwandtschaft adoptiert. Die Familienregister mussten dem Amt für Genealogien (*keizusa*), das 1689 gegründet wurde, übergeben werden. Dort wurden sie anerkannt und mit einem königlichen Stempel an die jeweiligen Familien zurückgegeben. Somit wurde die Trennung der Gesellschaft in Adelige und Bauern festgelegt. Die Mitglieder der oberen Schichten waren sogenannte *keimochi* (oder *keimuchi*), Personen mit Familienregister, wohingegen die Bauern *mukei*, Personen ohne Familienregister waren. Mit

der Betonung der Familienlinie und dem Bewusstsein über das Familienregister entwickelte sich in den Verwandtschaftsgruppen der *keimochi* das patrilineare *munchuu*-System. Eine Nebenerscheinung dieses sozialen Systems war dabei allerdings die Herabsetzung der Stellung der Frau.

Da nach der Satsuma-Invasion die innenpolitischen Angelegenheiten weiter von der Verwaltung des Königreiches fortgesetzt wurden, strebte Shō Shōken auch eine Stärkung der Macht am Hofe an. Dazu mussten indigene Elemente eliminiert werden, die sich vor allem in kultischen und volkssittlichen Bereichen zeigten. Die Trennung von Politik und Religion (*seikyō-bunri*) und die Beseitigung des Aberglaubens (*meishin-daha*) sind zwei zentrale Maßnahmen Shō Shōkens, die im folgenden Teil näher behandelt werden.

#### **2.5.4. Reform von Religion und Volkssitten durch Shō Shōken**

Die „Vision“<sup>49</sup>, die Shō Shōken über Ryūkyū hatte, war stark vom japanischen Vorbild (oder genauer: Satsuma) geprägt. Darin war kein Platz für Frauen, die religiöse Angelegenheiten leiteten – sei es auf institutionalisierter Ebene als Priesterinnen oder auf privater Ebene als Yuta. Schon in dem 1611 von Satsuma verordneten Edikt *Okite jūgo-ka-jō* wurde festgehalten, dass die Frauen keine Lehen besitzen dürfen (Ōhashi 1998: 60-1). Damit waren die Noro und ihre Felder gemeint<sup>50</sup>. Die Kikoe Ōgimi und die Noro behielten allerdings bis zum Untergang des Königreiches zweihundert Jahre später ihre Grundstücke (Dana 2001: 24-25). Shō Shōken veranlasste weiterhin, dass die Stellung der Noro-Priesterinnen unterhalb die der Königin herabgesetzt wurde. So wurden ab 1667 keine offiziellen Amtsurkunden für die Noro (*jireishō*) vom König vergeben (Aguni 2001b: 235). Auch trat Shō Shōken für die Einstellung der jährlichen Pilgerprozessionen des Königs zu heiligen Stätten in Chinen und Tamagusuku und nach Kudaka ein. Shō Shōken begründete die Abschaffung der regelmäßigen Pilgerbesuche des Königs und der Höchsten Priesterin damit, dass die Reise viel zu kostspielig, aber auch zu riskant und gefährlich sei (vgl. Takara 1989: 219-21). Zwar benötigt man heute vom Hafen in Baten bis nach Kudaka etwa fünfzehn Minuten mit einer Fähre, aber damals war die fünf Kilometer lange Seefahrt selbstverständlich viel anstrengender und tatsächlich gefährlicher. In Wirklichkeit aber war Shō Shōkens Plan, nicht

---

<sup>49</sup> Anspielung auf Gregory Smits *Visions of Ryukyu* (1999).

<sup>50</sup> Kerr übersetzt diese Verordnung mit „No emoluments shall be given to a mistress of the Chieftain“ (Kerr 2000: 162), doch geht daraus nicht hervor, dass es sich um die Noro handelt. Das Original lautet „Nyōbōshū no chikō tsukawasaru majiki koto“ (zit.n. Ōhashi 1998:60)

den König vor den gefährlichen Pilgerreisen zu schonen, sondern die wichtige Stellung der Noro am Königshof zu schmälern. Auf gleiche Weise lehnte er ab, dass die Priesterinnen sich innerhalb des Chinen-Burggeländes regelmäßig für Rituale für einige Tage zurückziehen, mit der Begründung, dass sie durch einen Brand gefährdet werden könnten (Takara 1989: 223). Gewisse Rituale, bei denen Noro zusammenkamen, wurden verboten mit der Argumentation der Kosteneinsparungen (Ōhashi 1998: 61). Shō Shōken übte nicht direkt Kritik an der Spiritualität des Königshofes, sondern er sprach andere Bereiche an, wie die Gefahr durch Stürme oder Brände, in die sich der König oder die Priesterinnen während bestimmter Rituale vermeintlich begeben können. Darin sieht Takara seinen „machiavellistischen Charakter“ (Takara 1989: 223).

Shō Shōken äußerte jedoch auch direkte Kritik am Priesterinnenkult. So sprach er seine Befürchtung aus, dass das Königreich Ryūkyū sich vor anderen großen Ländern (China, Japan) dadurch lächerlich machen würde, dass der König sich eigens zu Orten begibt, wo er Ritualen beiwohnt, die von Frauen durchgeführt werden. Ab 1673 wurde daher eine Vertretung des Königs nach Kudaka geschickt, und später wurde bestimmt, dass die Überfahrt nach Kudaka überflüssig sei, und stattdessen wurden die Gebete von Seifa Utaki aus nach Kudaka gerichtet. Außerdem wurde der Rang der höchsten Priesterin, die bis dahin gleichrangig mit dem König und der Königin war, auf die Stufe unter die Braut des Kronprinzen und unter den Rank des Premierministers herabgestuft (Wacker 2000: 43). Somit begann der langsame Untergang des Noro-Systems und Shō Shōkens Umsetzung seiner Strategien zeigt auch, dass am Hofe der persönliche Berater des Königs immer mehr an Einfluss und Macht auf das politische Geschehen gewann, wie später auch am Beispiel eines Nachfolgers, Sai On, beschrieben wird.

Über die Sitte, eine Yuta zu konsultieren äußerte Shō Shōken folgendes:

„Ein Punkt, der in unserem Land auf alle Fälle verbessert werden muss, wurde schon im Allgemeinen untersucht und den königlichen Beamten mitgeteilt. Da seit frühen Zeiten unter den Frauen die Sitte verhäuft aufkommt, einer Yuta zu vertrauen, ist es mir ein Anliegen, dass sie nicht mehr von den Lügen der Yuta irre gemacht werden. Nun möchte ich erneut ein wenig darauf hinweisen, aber ich bedauere, dass in diesem Land keiner meine Ansicht teilt. Im Norden gibt es ein, zwei Personen, die von meiner Ansicht wissen.“ (*Haneji Shioki* 1673, Kapitel „Kōjō-obo“, zit.n. der kommentierten Übers. v. Ōhashi 1998: 59)

Für Shō Shōken war die Yuta – im Text als *fujō* genannt – eine Verkörperung des Irrationalen, und folglich hinderlich für die Gesellschaft auf ihrem Weg zur Rationalisierung und

Modernisierung (gleichgesetzt mit: Yamatoisierung). Mit dem am Ende des Auszugs erwähnten „Norden“ wird Satsuma gemeint, wo Shō Shōken Verbündete und Gleichgesinnte wählte.

Während die Bevölkerung in den Dörfern Yuta bei verschiedenen Angelegenheiten um Rat fragte, pflegte man auch am Königshof den Brauch, Spezialisten für Orakel aufzusuchen. Diese wurden Toki genannt, und waren männliche Gelehrte für Kalenderberechnungen. Wie ihr Name Toki – „Zeit“ – ausdrückt, wurden sie aufgesucht, um glücksverheißende Tage für Zeremonien oder Angelegenheiten zu bestimmen. Sie hatten auch Kenntnisse in Geomantie (Jap. *fūsui*, Chin. *Fengshui*). Im *Haneji Shioki*, Kapitel „Kaku“ findet man folgenden Kommentar zu Toki:

„Bis jetzt wurde ein sogenannter *toki nu ufuyaku* aus der Bauernschicht, die nicht einmal ein Wort lesen kann, gewählt, um glücksverheißende und unglücksbringende Tage zu wählen und für andere zahlreiche Angelegenheiten, aber ab jetzt wird bestimmt, dass der chinesische und japanische Kalender verwendet wird.“ (zit.n. der kommentierten Übers. v. Ōhashi 1998: 62)

Die Satsuma-Herrschaft bewirkte nicht nur im Bereich des institutionalisierten Noro-Systems Veränderungen. Auch die Aktivität der buddhistischen Mönche wurde eingeschränkt. 1663 wurde den buddhistischen Mönchen jegliche Missionarstätigkeit verboten, und 1714 festgesetzt, dass Mönche bei Reisen außerhalb Ryūkyūs nur nach Satsuma gehen durften (Inafuku 1997: 157). Vor allem die erste Verordnung trug maßgeblich dazu bei, dass sich der Buddhismus nicht wirklich auf die breiten Massen ausbreiten konnte, sondern nur auf die höheren Schichten beschränkt blieb.

#### **2.5.5. Sai On, der „Pragmatiker“**

Im 18. Jahrhundert beeinflusste ein weiterer Politiker das innenpolitische sowie außenpolitische Geschehen: Sai On (1682-1761), Sohn eines herausragenden Gelehrten aus Kume, dessen Ahnenlinie auf eine der „36 Familien aus Fujian“ zurückgeht. Sein Vater war es auch, der die zweite Kompilation der Geschichte des Königreiches, das *Chūzan Seifu* (Genealogie des Chūzan-Königreiches) – diesmal auf Chinesisch – im Jahre 1701 verfasste. Als Dolmetscher wurde Sai On für einen zweijährigen Aufenthalt nach Fujian entsandt, wo er sich im Jūen’eki, der Institution, in der die Händler aus Ryūkyū verkehrten, verschiedenes

Wissen aneignete. Mit 27 Jahren wurde er als Lehrer des jungen<sup>51</sup> Kronprinzen Shō Kei an den Shuri-Hof bestellt. Da er kein Mitglied der königlichen Familie war, konnte er nicht zur Position des *sessei* aufsteigen, doch wurde er zum einflussreichsten, wichtigsten Politiker seiner Zeit und blieb mehr als 40 Jahre an der Seite von Shō Kei<sup>52</sup> (Kerr 2000: 199-200). Im Vergleich zu Shō Shōken, der Ryūkyū als Untertan von Satsuma sah, war Sai On in seiner politischen Haltung in einer neutralen Position zwischen Japan und China. Man könnte ihn einen pragmatischen Politiker nennen, da er sowohl die Affinität zu China schätzte und Werte des Konfuzianismus betonte, aber gleichzeitig Realpolitiker war und die Abhängigkeit von Satsuma berücksichtigte. Unter seiner Mitwirkung als Mitglied des *hyōjōsho*, dem administrativen Kern des Königshofes, in dem der *sessei* und die *sanshikan* tätig waren, wurde das *Ryokō kokoroe no jōjō* (Ratgeber für Reisende) herausgegeben. Darin wurden Anleitungen gegeben, wie sich Repräsentanten Ryūkyūs, die entweder zufällig durch Schiffbruch oder bewusst während Gesandtschaften nach China kamen, benehmen sollten, wenn sie über die wahre Sachlage der Beziehungen zu Satsuma und Edo befragt werden (Kerr 2000: 203, Shimajiri 1983a: 962). Außerdem war Sai On durch seine Kenntnisse in der Landplanung eine herausragende Persönlichkeit. Durch eine umfassende Aufforstung und Innovationen in der Bewässerung des Landes leistete er große Dienste und war zum Beispiel im Jahre 1736 für die Regulierung des Haneji-Flusses verantwortlich (Smits 2001: 172). Seine Innovationen legte er in seinen technischen Schriften – etwa über Bewaldung und Flussregulierung – nieder, und daneben verfasste er auch zahlreiche Werke über Politik, Wirtschaft, Konfuzianismus und Philosophie (Maeda 1983a: 169-70).

Die mehr oder weniger neutrale Position Ryūkyūs zwischen Japan und China, die „doppelte Identität Ryūkyūs“ (Kreiner 2001b: 13) kann man auch daran erkennen, dass die zwei geschichtlichen Aufzeichnungen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, das *Ryūkyū-koku Yuraiki* („Aufzeichnung über die Entstehung des Ryūkyū-Reiches“) 1713, und das *Ryūkyū-koku Kyūki* („Alte Aufzeichnungen über das Ryūkyū-Reich“) 1731, jeweils respektive auf Japanisch und auf Chinesisch verfasst wurden.

---

<sup>51</sup> Siebenjährig nach Kerr (2000:200), dreizehnjährig nach Maeda (1983: 169).

<sup>52</sup> Wenngleich Sai Ons Karrieremöglichkeiten durch seine Familienverhältnisse beschränkt blieben, so war er zumindest ab 1728 als einer der drei Berater des *sanshikan* in einer einflussreichen Position.

### 2.5.6. Yuta-Verfolgung unter Sai On

Ein halbes Jahrhundert nachdem Shō Shōkens starke Kritik an den „abergläubischen Sitten“ der Yuta und Toki geübt hatte, waren diese Berufsgruppen noch immer aktiv tätig. Dies kann man daraus schließen, dass 1728 das sogenannte *Toki-yota*<sup>53</sup> *Togasadame* veröffentlicht wurde, in dem verschiedene Strafbestimmungen für Yuta und Toki und deren Klientel aufgelistet wurden. Dieses Dokument wurde nicht nur auf der Hauptinsel Okinawa, sondern auch auf entfernten Inseln, wie Kume, Miyako und Yaeyama angewendet.

Folgendes Beispiel stammt aus den Strafbestimmungen in Miyako:

- „Toki/Yuta täuschen die Menschen immer mehr, lassen Rinder, Schweine und Hühner töten und durch diese Ausgaben verarmen die Bauern, was auf keinen Fall gut ist. Deshalb wird Obiges bekannt gegeben, und die [Ryūkyū]Regierung verbietet streng die Sitte, Toki/Yuta aufzusuchen. Wenn jemand dieses Verbot übertritt, werden folgende Strafmaßnahmen wirksam:
- Unter Kunden von Toki/Yuta wird von *keimochi* [denjenigen, die ein Familienregister besitzen] eine Menge von 3000 Kiefern eingezogen, von Bauern eine Summe von 1 *koku* 8 *to* Reis eingenommen.
- Von der Gruppe, der der Rechtsbrecher angehört, wird im Falle von *keimochi* eine Menge von 3000 Kiefern, im Falle von Bauern eine Summe von 6 *to* Reis eingezogen.
- Von dem Beamten, aus dessen Zuständigkeitsbereich der Rechtsbrecher stammt, wird ein Betrag von 1 *to* 2 *shō* eingezogen.

Die oben genannten Vorgehensweisen, die im 6.Yōsei-Jahr (1728) erlassen wurden, müssen strengstens befolgt werden.“ (*Toki-yota Togasadame* 1728, zit.n. der kommentierten Übers. v. Ōhashi 1998: 64-65)

Die Unterscheidung der Strafzahlungen in *keimochi* und Bauern zeigt, dass die Sitte, Toki und Yuta zu konsultieren, auch unter den oberen Schichten üblich war, deren Mitglieder Familienregister (*kafu* oder *keizu*) besaßen.

Als bedeutender Politiker und Intellektueller seiner Zeit engagierte sich auch Sai On für die Abschaffung der Tätigkeiten von Toki und Yuta. Die folgenden Passagen sind dem *Gokyōjō*<sup>54</sup> entnommen, einer Sammlung von 32 Anweisungen, die auf Initiative von Sai On vom *hyōjōsho* veröffentlicht wurde:

„Toki/Yuta stellen ihren Gewinn an erster Stelle und erzählen allerlei Lügen. Da sie die Leute täuschen, wurden sie verboten. Wenn es Leute gibt, die solch eine Sitte ausführen, werden Strafmaßnahmen durchgeführt, ohne Rücksicht

---

<sup>53</sup> Für Yuta war unter anderem die Schriftzeichenkombination mit 与 (*yo*) und 多 (*ta*) üblich.

<sup>54</sup> Im Wortlaut wiedergegeben bei Ōhashi (1998: 67-68) und Takara (1983: 87-90).

auf den Rang der Person.“ (*Gokyōjō* 1732: Paragraph 25, zit.n. der kommentierten Übers. v. Ōhashi 1998: 67)

„In einer Familie, in der ein Kranker ist, wird als Ursache (der Krankheit) Verschiedenes angenommen, wie etwa die Seele eines Verstorbenen oder der Fluch eines *ichijama* (der Seele einer lebenden Person). Solche Dinge existieren auf keinen Fall. Wenn es solche Dinge geben würde, könnte man im Krieg die Feinde durch Flüche töten, aber das ist nicht der Fall, und daher gibt es in großen Ländern wiederholt blutige Kriege.

Es wird ferner gesagt, dass die Seelen der Verstorbenen mit Willenskraft den Menschen Sorgen bereiten können, aber genauso wie mit *ichijama*, ist das nicht der Fall. Es gibt auf der Welt zahlreiche Menschen, die Hass haben, und falls die Seelen der Verstorbenen wirklich tätig sein sollen und sie den Menschen Schaden zufügen können, müsste man sie bitten können, ihren Zorn auszulassen. Aber so etwas gibt es nicht, und die Tatsache, dass ein Feind, wie groß er auch sein mag, in keinen außergewöhnlichen Zustand gerät, müsste das eben Erwähnte bestätigen.

Wenn man einen Kranken nach seiner Krankheitsursache untersucht und sie fälschlich als Ergebnis von Seelenkräften annimmt, wenn man sagt, dass es ein *ichijama* oder die Seele eines Verstorbenen ist, die das Leid zufügt, so ist das auf keinen Fall gut. Es ist wichtig, diese oben genannten Gründe genau zu unterscheiden, und sorgfältig zu heilen.

Zusatz: Je nach Krankheit gibt es seltsame Phänomene, wo ein Mensch Dinge aus früheren Zeiten sagt, von denen er gar nicht wissen könnte, oder wo ein Blinder plötzlich lesen kann, oder ein Mensch eine Kunst beherrscht, dessen Veranlagung er gar nicht hatte. So hat einmal ein bekannter Arzt gesagt (und das hat nichts mit *ichijama* oder Seelen von Verstorbenen zu tun), und ich füge es deshalb zur Verständigung hinzu. “ (*Gokyōjō* 1732: Paragraph 26, zit.n. der kommentierten Übers. v. Takara 1989: 235)

Wie die Beispiele zeigen, war Sai On bemüht, durch rationale Argumentierung die Sitten der Yuta und Toki auszulöschen. Angefangen mit der Begründung, dass diese Menschen gewinnorientiert sind und keine wirkliche Heilung bewirken können, wird die Bevölkerung aufgefordert, logisch zu denken. Bemerkenswert ist hier auch die Tatsache, dass die gleiche Strafe allen betreffenden Personen auferlegt wird – unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Rang. Dies ist bei den Verordnungen des *Toki-yota Togasadame* von Miyako im obigen Beispiel nicht der Fall, bei denen die Strafausmaße bei *keimochi* und *mukei* unterschiedlich ausfielen. Weiters diskutiert Sai On auf rationaler Ebene das Konzept von *ichijama*. Wenn die Wirkungskraft von *ichijama* tatsächlich zutreffen sollte, so müsste es keinen Grund für Kriege geben, da man allein aus Grollgefühl und mithilfe von verstorbenen Seelen seine Feinde besiegen könnte. Zwar mag es seltsame Phänomene geben, in denen Menschen übernatürliche Fähigkeiten zeigen, aber – so wird die Fachmeinung eines Arztes zitiert – so



etwas kann je nach Art der Krankheit vorkommen. Das *Gokyōjō* behandelte neben dem Verbot der Toki und Yuta andere Themen, wie etwa die Pflichten der Bauern, Handwerker und Kaufleute oder Kindererziehung, Ehe-, Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen. Sai On strebte die Durchsetzung der im *Gokyōjō* proklamierten Wertevorstellungen an, und verordnete, dass das Dokument in jedem *magiri* (Dorfeinheit) zweimal im Monat (am ersten und fünfzehnten Tag) öffentlich vorgelesen wurde (Maeda 1983b: 96). So wurde die Schrift in großen Auflagen gedruckt und als wichtige Moralschrift verbreitet. Nebenbei wurde das *Gokyōjō* auch als Lehrbuch für *sōrōbun* (formeller Briefstil) in Schulen unterrichtet, womit das Dokument zu einem „Bestseller“ seiner Zeit wurde (Takara 1993: 9-11).

In einer anderen Veröffentlichung des *hyōjōsho*, dem *Sengi* („Urteil“) wird die Maßnahme erwähnt, die Schriftstücke der Toki, die *Toki Zōshi* (時双紙) zu verbrennen. Diese wurden verwendet, um glücksverheißende Tage auszurechnen und hatten auch mantische Inhalte (so etwa über *onmyōdō*).

„Toki/Yuta sind Leute von niedriger Herkunft, die keine Beschäftigung in Landwirtschaft, Gewerbe oder Handel haben. Sie haben eine Beschäftigung, die gierig darauf bedacht ist, von anderen einen Vorteil herauszuziehen, und die Tatsache, dass sie verschiedene Schwierigkeiten verursachen und die Leute täuschen und Ausgaben fordern, hat die Könige immer wieder besorgt, aber da es allmählich zu einem rücksichtslosen Zustand geworden ist, wurde es von König Shō Kei untersucht und diejenigen, die Toki/Yuta beauftragen, untersagt. Sollte jemand sie beauftragen, so werden durch Befehl Strafen festgesetzt, die auch die Gruppenmitglieder betreffen. Ferner wurde befohlen, die *Toki Zōshi* einzusammeln und zu verbrennen. Die politische Maßnahme des Königs, die das Volk unterstützt, wird auch jetzt respektiert.“ (*Sengi* o.J., zit.n. der kommentierten Übers. v. Ōhashi 1998: 69-70)

Ein interessanter Punkt in Bezug auf Strafbestimmungen, wie auch im bereits zitierten *Toki-yota Togasadame* ersichtlich war, ist die Tatsache, dass nicht nur die direkten Klienten von Yuta und Toki bestraft werden, sondern auch die Familien- oder Gruppenmitglieder. Damit wird der Umstand betont, dass die Probleme, für die eine Konsultation beansprucht wird, in häufigen Fällen Familienangelegenheiten sind, womit alle Familienmitglieder zu Betroffenen werden. Gleichzeitig kann man damit auch annehmen, dass die Entscheidung, eine Yuta oder einen Toki zu konsultieren, in der Verwandtschaftsgruppe getroffen wird.

### 2.5.7. Niedergang des Königreiches Ryūkyū und Widerstand gegen Satsuma

Auch wenn Sai On zu Lebzeiten für Ryūkyū große Reformschritte in Richtung Modernisierung erreichen konnte, ging das Königreich auf verschiedenen Ebenen einem Niedergang entgegen. Naturkatastrophen, wie etwa Taifune, Überschwemmungen oder Trockenheiten bewirkten Hungersnot und Epidemien unter der Bevölkerung. Im Jahre 1771 wurden Yaeyama und die Miyako-Inseln von einem schweren Tsunami, dem „Großen Meiwa-Tsunami“ (*Meiwa no ōtsunami*) getroffen, dem 12.000 Menschen zum Opfer fielen. Gesamte Dörfer wurden vernichtet, und die Ryūkyū-Regierung versuchte mit Umsiedelungsmaßnahmen aus anderen Inseln die verwüsteten Küstengebiete wieder zu besiedeln.

Mitte des 19. Jahrhunderts wurde neben der (land)wirtschaftlichen Schwächung mit dem immer größer werdenden Einfluss Satsumas auch auf der politischen Ebene eine Entkräftung des Königreiches bemerkbar. So plante der Daimyō Satsumas, Shimazu Nariakira, durch Ryūkyū zu Handelsbeziehungen mit Frankreich<sup>55</sup> zu gelangen, indem er eine im heutigen Sinne „Lobby-Politik“ betrieb. Nariakira förderte vor allem drei Politiker der Ryūkyū-Regierung, die mit ihm sympathisierten: Makishi Chōchū, einen Beamten aus Shuri, der als Dolmetscher tätig war, Onga Chōkō, einen *ueekata*<sup>56</sup> und den *sanshikan* Oroku Ryōchū. Alle drei Männer unterstützten seine Pläne, den Außenhandel durch die Öffnung der Häfen zu fördern, und das Land durch ein starkes Militär zu festigen. Außerdem hegte Nariakira die Absicht, im Namen der Ryūkyū-Regierung ein französisches Kriegsschiff zu erwerben, und darüber hinaus monopolistische Handelsbeziehungen mit Frankreich aufzubauen. Den Männern gelang es zwar in einer Konspiration, Satsuma-kritische Gegner aus der politischen Bühne zu entfernen, wie etwa den *sanshikan* Zakimi Seifu, und 1858 Verhandlungen mit Frankreich zu beginnen<sup>57</sup>. Als jedoch Nariakira im selben Jahr plötzlich starb, kam sein verfeindeter Bruder Hisamitsu an die Spitze, und das Blatt wendete sich. Nun wurden diejenigen Politiker gefördert, die unter Nariaki eine Satsuma-kritische Haltung einnahmen. Makishi, Onga und Oroku wurden der Bestechung und des Komplotts mit Satsuma beschuldigt und verhaftet, und die Angelegenheit ging als „Makishi-Onga-Affäre“

---

<sup>55</sup> Französische Schiffe kamen erstmals 1844 nach Ryūkyū.

<sup>56</sup> Aristokratischer Rang.

<sup>57</sup> Bei den Verhandlungen fungierten drei französische Missionare – Barthélémy Girard, Louis Furet und Pierre Mounicou – als Gesprächspartner. Sie wohnten in Kume und wurden sowohl im Japanischen als auch im Chinesischen unterrichtet (Beillevoire 2001: 217).

(*Makishi-Onga-jiken*) in die Geschichte ein (vgl. Kerr 2000: 342-50, Uehara 1983: 505, Beillevaire 2001: 216-223).

In einer anderen Angelegenheit zeigt sich eine anti-japanische Haltung seitens der Ryūkyū-Regierung. Die sogenannte Shin-shū-Verfolgung (*shin-shū hōnan jiken*) wurde nach zwei Ereignissen benannt, in denen die Ryūkyū-Regierung strenge Maßnahmen gegen Anhänger einer Sekte des Jōdo-shin-shū (Wahre Schule des Reinen Landes) durchführte. Im Jahre 1853 wurde der führende Verbreiter der Jōdo-Lehre, Nakaoshi Seiryū, mit zwölf Anhängern zum Exil verurteilt. Eine größere Anklägerschaft gab es bei der zweiten Shin-shū-Verfolgung in den Jahren 1877/78, als 369 Gläubige verhaftet, verhört und zu Strafzahlungen oder Exil verurteilt wurden. Interessant bei diesem zweiten Vorfall ist der Umstand, dass die Mehrzahl der Verurteilten (über 80 Prozent) Frauen waren, und davon wiederum der Großteil (222 Frauen) den Beruf der Prostituierten, Ok. *juri*, ausübten. Viele Bauernfamilien verkauften aus finanziellen Gründen ihre Töchter an Freudenviertel, und *juri* hatten innerhalb der Gesellschaft einen niedrigen Status. Ihre Kunden waren sehr häufig Matrosen aus Yamato und China und in manchen Fällen wurde die Beziehung zu einem Kunden einer Ehepartnerschaft gleich. So kam es auch dazu, dass *juri* den Glauben ihres Mannes annahmen, und im Falle der japanischen Kunden wurde somit vor allem die Lehre des Shin-shū verbreitet (Aguni 2001a: 267-8, Kinjō 1980: 170-184). Das Verbot, mit dem die Sekte konfrontiert wurde, war ursprünglich zur Unterdrückung der Christen erlassen worden, und obwohl die Präfektur Kagoshima (das ehemalige Satsuma) 1876 die Religionsfreiheit verkündete, wurde sie nicht von der Ryūkyū-Regierung übernommen (Kinjō 1980: 171-172). Laut Kinjō zeigen die harten Maßnahmen, die die Ryūkyū-Regierung gegen die Anhänger der „japanisch-affilierten“ Shin-shū-Sekte hatten, die „letzte Ausübung der Justizgewalt“ (Kinjō 1980: 171), eine Art letzter Widerstand im Prozess des „Wegwerfens von Ryūkyū“.

## **2.6. Ryūkyū-shobun und die japanische Assimilierungspolitik**

Die Neuordnung, die auf die Meiji-Restauration (1868) folgte, erwirkte auch eine Änderung in der Beziehung Japans zu Ryūkyū. 1872 wurde das Königreich zu einem *han* umgewandelt. Sechs Jahre später wurde durch die Abschaffung des *han*-Systems und der Erschaffung der Präfekturen (*haihan-chiken*) auch das Königreich Ryūkyū 1879 endgültig abgeschafft und in

die Präfektur Okinawa umgewandelt<sup>58</sup>. Japan begann daraufhin den Prozess der Assimilierung (*dōka seisaku*) für die Bevölkerung Ryūkyūs, die ab nun nicht mehr Ryūkyūaner, sondern Einwohner der Präfektur Okinawa, und deshalb Japaner genannt wurden. Die Strategie wurde primär aus Sicherheitsgründen betrieben, denn nachdem 1853 Admiral Perry mit seinen „schwarzen Schiffen“ auf dem Weg nach Edo einen Zwischenstopp in Naha gemacht hatte, fürchtete der Meiji-Staat weitere Bedrohungen in der Zukunft und wollte somit sein südliches Territorium sichern (Rabson 1999: 136). Der südliche Archipel der Ryūkyū-Inseln wurde innerhalb der japanischen Grenzen als japanisches Territorium definiert, denn nach westlichen Kriterien konnte eine „duale Subordination“, wie sie Ryūkyū quasi hatte, nicht anerkannt werden. Die Eingliederung in das Japanische Kaiserreich hatte demnach zur Folge, dass die Beziehungen zu China gänzlich abgetrennt wurden. Der letzte König, Shō Tai, wurde mit seiner Familie unter lautem Wehklagen der Bevölkerung nach Tokyo gebracht. Diese Zeit der Inkorporierung Ryūkyūs in den Meiji-Staat wird *Ryūkyū-shobun*, „Wegwerfen Ryūkyūs“ (oder „Verfügung über Ryūkyū“, Kreiner 2001a: 441) bezeichnet.

Der Begriff „Wegwerfen Ryūkyūs“ verdeutlicht, dass die Assimilierungspolitik nicht wirklich darauf ausgerichtet war, Okinawa als ebenbürtiges Mitglied in die Gemeinschaft der Präfekturen des Großjapanischen Reiches zu integrieren. So wurden verschiedene Reformen in Okinawa mit einer beträchtlichen Verspätung verwirklicht<sup>59</sup>: während in den anderen Präfekturen die Landreform im Zeitraum von 1872 bis 1881 durchgeführt wurde, begann man in Okinawa damit erst über 25 Jahre später, im Jahre 1899 (bis 1903). Die Steuerreform wurde sogar mit einer dreißigjährigen Verspätung im Jahre 1903 realisiert (Kawamitsu 1970: 80). In der politischen Partizipation wurde Okinawa erst 1912, 22 Jahre nach der Gründung des Parlaments (1890), durch eigene Politiker vertreten, und auch die Wehrpflicht wurde erst 1898, 25 Jahre nach dem Konskriptionsgesetz (1873) für die Männer Okinawas gültig. Allerdings kam es auch wiederholt zu Wehrdienstverweigerung, zum Beispiel wurden im Zeitraum von 1898 bis 1915 insgesamt 774 Anklagen wegen Wehrdienstverweigerung

---

<sup>58</sup> Dieser Prozess erfolgte mit einer achtjährigen Verspätung im Vergleich zu den anderen Präfekturen, wo das *han*-System schon 1871 abgeschafft worden war.

<sup>59</sup> Diese Strategie, die bisherigen Systeme beizubehalten und im Vergleich zu anderen Präfekturen die Reformen vorzuenthalten, wird *kyūkan-onzon*, die „Beibehaltung alter Sitten“ genannt.

registriert (Ōhashi 1998: 82)<sup>60</sup>. Dabei wurden auch Yuta verantwortlich dafür gemacht, dass sie die Leute zur Wehrdienstverweigerung aufhetzen würden (Kawamura 2006: 50).

Die schlechte wirtschaftliche Situation auf Okinawa war für viele Einwohner ein Entscheidungsgrund zur Emigration, die von der Meiji-Regierung gefördert wurde. Vor allem im Zeitraum zwischen 1904 und 1906 gab es eine intensive Emigration von Einwohnern aus Okinawa nach Nord- und Südamerika<sup>61</sup> (Clarke 1997: 211).

Bereits während des Sino-Japanischen Krieges (1894/95), bei dem die Bucht bei Nakagusuku in Okinawa für die japanische Marine als wichtiger militärischer Abfahrtshafen für die Einsätze im Raum Taiwan und P'eng-hu (Pescadorens-Inseln) diente, wurde von einem Teil der Bevölkerung eine anti-japanische Haltung vertreten. Eine pro-chinesische Gruppe verschmähte die Zeitungsberichte über militärische Erfolge des japanischen Militärs als Lügen und traf sich an jedem ersten und fünfzehnten im Monat, um an verschiedenen Orten<sup>62</sup> für den Sieg der chinesischen Armee zu beten (Asato u.a. 2004: 256). Nach Kerr gab es in Naha keine vereinende Unterstützung für die Meiji-Regierung, und viele hofften darauf, dass China eine Flotte senden würde (Kerr 2000: 421).

Während die Bereiche Wirtschaft, Politik und Administration in Okinawa im Vergleich zu den anderen Präfekturen deutlich nachhinkten, womit auch taktisch die „Rückständigkeit“ der Präfektur betont wurde, wurde die Assimilierungspolitik vor allem in der Erziehung verstärkt, um hier wiederum taktisch die kultureigenen Bereiche zu reformieren, um die „Rückständigkeit“ aufzuholen. Dabei war die Verbreitung der japanischen Sprache eine Hauptaufgabe, um die „Einheit“ des Meiji-Staates zu verwirklichen, denn die Ryūkyū-Sprache war ein Hauptmerkmal, durch das viele Japaner ihre „Landesgenossen“ Okinawas als eindeutig fremd und nicht-japanisch empfanden<sup>63</sup>. Die Förderung der japanischen Sprache wurde in den Schulen soweit durchgesetzt (bzw. „erzungen“), dass Schüler, die die Ryūkyū-

---

<sup>60</sup> Häufige Strategien der Wehrdienstverweigerung waren Desertion (mitunter auch nach China), vorgetäuschte Krankheit oder Blindheit, absichtliche Verletzung, wie auch Selbstverstümmelung. Die Konsequenzen der Wehrdienstverweigerung waren eine Gefängnisstrafe unter einem Jahr oder eine Geldstrafe unter 30 Yen (Asato u.a. 2004: 265).

<sup>61</sup> Im Jahre 1906 betrug die Zahl der Emigranten aus Okinawa nach Nord- und Südamerika 4.670 Personen. Insgesamt war der Anteil der Emigranten aus Okinawa im gesamtjapanischen Verhältnis sehr groß, etwa 11 Prozent in der Vorkriegszeit (Clarke 1997: 221).

<sup>62</sup> Die Versammlungen fanden bei folgenden Orten statt: Bengadake, Enkakuji, Benzaiten und Sonohyan Utaki (Asato u.a. 2004: 256).

<sup>63</sup> Die Ryūkyū-Sprache teilt mit dem Japanischen die gleichen Wurzeln, doch geht man davon aus, dass sich die beiden Sprachen um das 8. Jahrhundert getrennt weiterentwickelt haben. Ein wichtiger und früher Forscher der Ryūkyū-Sprache war Basil Hall Chamberlain, der 1893 Forschungen in Okinawa durchführte und die Theorie über eine gemeinsame Ahnensprache des Japanischen und der Ryūkyū-Sprache prägte. Seinerzeit bezeichnete man im Übrigen die Ryūkyū-Inseln als Loochoos.

Sprache verwendeten, bestraft wurden, indem man ihnen ein Strafschild (*hōgen fuda*, „Dialektschild“) umhängte. Ein Kind mit einem *hōgen fuda* um den Hals musste so lange seine Strafe büßen, bis es ein anderes Kind ertappte, das in der Ryūkyū-Sprache sprach, und es so das Schild weitergeben konnte.

Kurz vor Ausbruch des Sino-Japanischen Krieges beschloss ein Direktor einer Mittelschule, das Erlernen der Hochsprache (*hyōjungo*) soweit in das Zentrum des Lehrplans zu rücken, dass der Englischunterricht abgeschafft wurde, um den Schülern keine großen Lasten aufzugeben. Dieser Plan wurde jedoch besonders von zwei Lehrern kritisiert. Als daraufhin diese Lehrer aus dem Schuldienst entlassen wurden, beschloss eine Gruppe von Schülern, einen Streik zu organisieren, womit sie das Risiko eingingen, von der Schule verwiesen zu werden. Unter den Schülern fanden sich Iha Fuyū, Majikina Ankō und Nakagusuku Kikō – Namen, die später als bedeutende Denker Okinawas berühmt wurden. Besonders Iha Fuyū wurde – wie später noch genauer erläutert wird – als „Vater der Okinawa-Studien“ bekannt. Der Streik zeigte Erfolg: der Englischunterricht wurde als optionales Fach wieder eingeführt, und der Direktor von seinem Posten entlassen (Asato u.a. 2004: 257-8).

Das Bemühen der Meiji-Regierung, durch Erziehung das Volk zu treuen Japanern zu machen, wird in der steigenden Zahl der Schulbesucher deutlich. Untenstehende Abbildung zeigt den rasanten Anstieg der Schulbesucher, deren Anteil 1880 noch 2 Prozent betrug. 1887 (Meiji 20) stieg er auf 6,7 Prozent, und wuchs in den folgenden Jahrzehnten steil an – 1897 (Meiji 30) betrug der Prozentsatz der Schulbesucher 36,79 Prozent und 1907 (Meiji 40) 92,81 Prozent (Hokama 2004: 87-88).

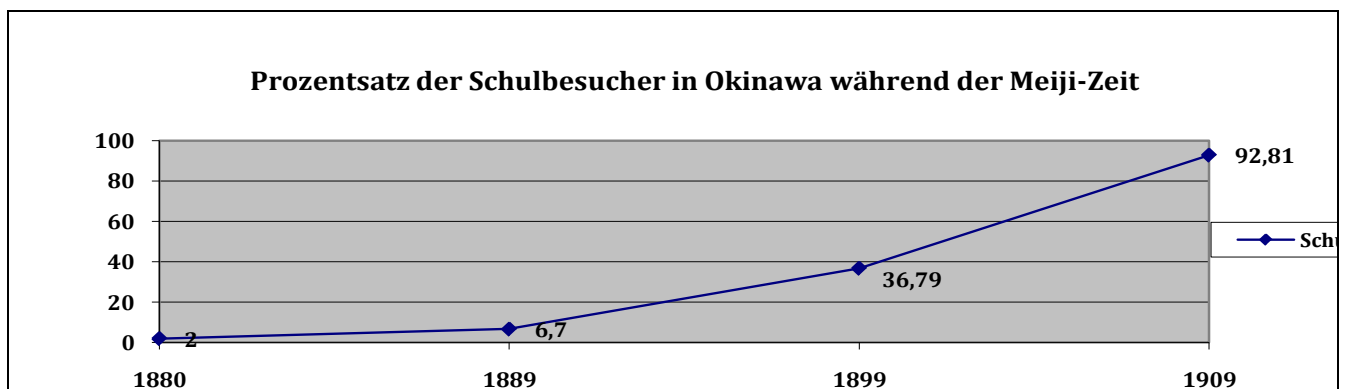


Abbildung 2: Prozentsatz der Schulbesucher in Okinawa während der Meiji-Zeit (Quelle: Hokama 2004: 87-88)

Um sich auch äußerlich mit Japan zu identifizieren, wurden bestimmte Traditionen als „schlechte, barbarische Sitten“ gedeutet, so etwa die Gewohnheit der Jungen sich die Haare zusammenzubinden. Der Brauch der Mädchen, die Handrücken zu tätowieren, wurde verboten und somit als Verbrechen stigmatisiert<sup>64</sup>. Smits weist darauf hin, dass die *dōka*-Maßnahmen große Unterstützung seitens der einheimischen Mittelschicht bekam, die eine gesellschaftliche Veränderung forderte (Smits 2006: 63). Zum Teil wurden die Sitten der südlichen Präfektur als Kuriosität betrachtet. So etwa, als im Jahre 1903 auf einer Industrieausstellung in Osaka ein „Pavillon der Menschen“ (*jinruikan*) eröffnet wurde, bei dem auch Personen aus Okinawa in traditioneller Tracht gezeigt wurden. Die Assimilierungspolitik wurde in der pointierten Aussage eines einheimischen Journalisten getroffen, der meinte, „die Einwohner Okinawas sollten sogar wie Japaner niesen“. Ein wichtiger Apparat, um den Modernisierungsprozess auf allen Gesellschaftsschichten voranzutreiben, war die Zeitung. Die erste Präfektur-eigene Zeitung *Ryūkyū Shimpō* wurde 1893 gegründet. Auf die Art und Weise, wie die Zeitung die Modernisierung vorantrieb, wird im nächsten Teil anhand des Beispiels der Yuta-Kritik näher eingegangen.

### **2.6.1. „Yuta-Unterdrückung“ in der Öffentlichkeit**

Der von Shō Shōken begonnene Prozess der Trennung von Staat und Religion führte in der Meiji-Zeit dazu, dass die Staatsreligion – die Kikoe Ōgimi und ihre Hierarchie der Priesterinnen – abgeschafft wurde. Somit löste sich das Priesterinnensystem als institutionalisierter Körper auf, und die Kikoe Ōgimi, die bis dahin die höchste religiöse Autorität hatte, wurde – offiziell – nur mehr als gewöhnliches Mitglied der königlichen Shō-Familie betrachtet. Nach Aguni gab es zur Zeit der Abschaffung des *Ryūkyū-hans* 249 Priesterinnen (Aguni 2001b: 235). In den Gemeinden hatten die Priesterinnen weiterhin eine Sonderstellung. Sie führten Rituale für das Wohl der Gemeinschaft durch und übertrugen ihr Amt an Nachfolgerinnen der nächsten Generation. In einigen abgelegenen Gemeinden blieben die Position der Noro und andere religiöse Ämter selbst bis in die Gegenwart bestehen, so etwa auf der Insel Kume.

---

<sup>64</sup> Am 20. Oktober 1899 wurde offiziell das „Tätowier-Verbot“ in Kraft gesetzt. Personen, die sich tätowieren ließen, sowie jene, die Tätowierungen ausführten, wurden mit einer Haftstrafe von einem Tag und einer Geldstrafe zwischen zehn *sen* und einem *yen* belegt (Furuzuka 1998: 350).

Die Meiji-Regierung war bestrebt, die „religiöse Lücke“, die durch die Abschaffung des Priesterinnensystems entstanden war, mit ihrem eigenen Inhalt zu füllen: dem Staats-Shinto und seiner Ideologie des Tennō-Systems. Früher als in anderen Präfekturen wurden beispielsweise in Okinawa 1873 Porträts des Meiji-Kaiserpaares (*goshin'ei*) in den Schulen aufgehängt (Rabson 1999: 140).

Neben dem öffentlichen religiösen Bereich des Noro-Kultes wurde auch versucht, die Tätigkeiten der Yuta, die von der Bevölkerung in privaten Fragen konsultiert wurden, auszulöschen. Wenngleich schon zu Sai Ons Zeiten die Tätigkeiten der Yuta scharf kritisiert und eingeschränkt wurden, war der Brauch, eine Yuta zu konsultieren noch immer üblich. 1879, im selben Jahr, in dem Okinawa-*han* zur Präfektur Okinawa (*Okinawa-ken*) umgewandelt wurde, wütete eine Cholera-Epidemie, die 11.206 Menschen befiel und 6.400 Menschen das Leben kostete. Innerhalb von wenigen Wochen breitete sich die Krankheit vom Norden Okinawas bis in den Süden aus<sup>65</sup>. Für zahlreiche Betroffene waren die nötigen Maßnahmen im Umgang mit der Krankheit unbekannt, und so wandten sie sich in vielen Fällen an eine Yuta, um Rituale für eine Heilung durchzuführen (Furuzuka 1998: 343)<sup>66</sup>.

Für die Verwaltung der Präfektur waren Gouverneure bestimmt, die nicht aus Okinawa stammten. Unter ihnen zeichnete sich der zweite Gouverneur, Uesugi Mochinori aus dem ehemaligen Yonezawa-*han* (heutiges Yamagata), als ein starker Gegner des Yuta-Glaubens aus. In seinem *Uesugi-kenrei junkai-nisshi* (Rundgangs-Tagebuch des Gouverneurs Uesugi) kommentiert er die Yuta-Verbote, die 1881 in Kraft traten:

„Es scheint die schlechte Sitte zu geben, dass verschiedene *fugeki*<sup>67</sup> Verwünschungen heilen und außerdem unsinnige Gerüchte verbreiten, in ihren Dörfern oder in den Orten, die sie umhergehen täuschen sie das Volk, schlachten Schweine, zerteilen Rinder, und fordern außerdem dafür unnötige Ausgaben. Solche Sitten widersprechen selbstverständlich dem Gesetz, und werden strenger als zu Zeiten des alten *han* (*Ryūkyū-han*) verboten. Angesichts der Tatsache, dass die Sitte der Yuta in nicht wenigen Punkten dem Wohl der Menschen Schaden zufügt, werden an die Dorfämter, *magiri* und die untergeordneten Beamten ermahnt, dass man die Bevölkerung darauf aufmerksam machen soll, dass keine Yuta praktizieren darf, oder dass auch

---

<sup>65</sup> Im Mai/Juni brach die Cholera in Nago im Norden der Insel aus, und am 11. Juni war sie bis nach Oroku im Süden verbreitet (Furuzuka 1998: 343).

<sup>66</sup> Im 1908 erlassenen neuen Strafrecht der Meiji-Regierung wurde festgehalten, dass Personen, die bei Krankheitsfällen durch Gebete, magische Amulette oder sogenanntes „*kami*-Wasser“ die Menschen betrügen, mit einer Haftstrafe von bis zu dreißig Tagen verurteilt werden. Das besagte *kami*-Wasser war vor allem gegen Cholera, das zu Beginn der Meiji-Zeit in Japan wütete, als Heilmittel verbreitet (Kawamura 2006: 4-5).

<sup>67</sup> *Fugeki* 巫覡 ist eine Bezeichnung für Schamanen. Genauer gesagt steht das erste Schriftzeichen für Schamaninnen, und das zweite Schriftzeichen für männliche Schamanen.



niemand eine Yuta aufsuchen soll, und dies wurde öffentlich bekannt gemacht.“ (*Uesugi-kenrei junkai-nisshi* 1881, zit. n. der kommentierten Übersetzung von Ōhashi 1998: 77)

Eine Schwierigkeit im Kampf gegen die Yuta-Kultur war der Umstand, dass die Verbote „von oben herab“ über die Gemeinschaften gestülpt wurden, während innerhalb der regionalen administrativen Ebenen in manchen Fällen die Verwalter selbst Förderer des Traditionssystems waren<sup>68</sup>. Um auch auf den regionalen Ebenen die Maßnahmen durchzusetzen, wurde vier Jahre nach dem oben erwähnten – im heutigen Jargon wohl als „top-down“-Strategie zu bezeichnenden – Verbot den einzelnen Gemeinden befohlen, eigene Vorschriften (*naihō*) zu veröffentlichen. Folgestehend ein Beispiel aus Nago im Norden der Hauptinsel Okinawas:

„Die Sitte Toki/Yuta anzustellen wurde schon seit früheren Zeiten kontrolliert, aber in Familien, wo dieses Verbot nicht eindrang, werden noch immer im Falle eines Kranken auf der Stelle Toki/ Yuta aufgesucht, und sie werden durch die Lügen in die Irre getrieben oder aufgrund von Orakeln, die auf verstorbene Seelen oder *ichijama* hinweisen, dazu gebracht, Rinder oder Schweine zu töten und so nehmen die Ausgaben zu. Da es ferner auch Familien gibt, die sagen, dass sie das Verbot vergessen hätten, und da es eine äußerst dumme und unerwünschte Sache ist, wurde im Dorf mit strengen Kontrollen beschlossen, dass man künftig im Falle einer Krankheit zuerst darauf bedacht sein soll, sich zu schonen und dass man auf keinen Fall Toki/Yuta aufsuchen soll. Außerdem wird von demjenigen, der ein Verbrechen begeht und Rinder oder Schweine tötet, eine Summe von 300 *kan* eingesammelt, und Toki/Yuta werden sofort (aus dem Dorf) verbannt.“ (*Nago-magiri-son naihō* 1885, zit.n. der kommentierten Übers. v. Ōhashi 1998: 77)

Das Medium der Zeitung spielte eine wichtige Rolle im Prozess der Verbreitung „modernen“ Gedankengutes. *Ryūkyū Shimpō* (1893 gegründet) war dabei ein wichtiges Agens, das die Reformdynamik in Bezug auf die alten Sitten vorantrieb. In diesem Zusammenhang repräsentierten die Yuta, die auch *fujo* („Schamanin“) genannt wurden, die Rückständigkeit der Präfektur schlechthin. Der folgende Zeitungsartikel mit dem Titel „Yuta (*fujo*) und ihre Kunden“ beschreibt einen Fall, in dem die Konsultation bei einer Yuta zu internen Verwandtschaftskonflikten führte:

„Wenn die Quacksalber (*yabui*) keine Kunden mehr haben, werden sie diese Arbeit beenden und einer ordentlichen Tätigkeit nachgehen. Wenn Yuta

---

<sup>68</sup> Im Übrigen waren zur selben Zeit die Aufklärer in Kernjapan bemüht, das Phänomen der „Fuchsbesessenheit“ durch Wissenschaft und Logik auszulöschen. Auch hier trafen zwei Bereiche aufeinander: das Wissen der gebildeten Intellektuellen und das sogenannte „Volkswissen“. Nach Kawamura war die Beschäftigung mit der Fuchsbesessenheit auch gleichzeitig der Beginn der Psychiatrie in Japan (Kawamura 2006: 8-17).

ebenso keine Kunden mehr haben, muss deren Beruf von selbst erlöschen, aber in letzter Zeit ist es auf jeden Fall zu einer Vermehrung der Kunden gekommen, und neue Yuta gehen in der Stadt Naha umher und leiten die Frauen irre. Gerade vor zwei, drei Tagen ereignete sich in einer gewissen Familie in Naha, Stadtteil Tomari, Folgendes: eine seltsame Sache ereignete sich, und als man eine Versammlung der Familienmitglieder einberief, war die eine Hälfte der Verwandtschaft der Meinung, man müsse eine Yuta wegen dieser seltsamen Angelegenheit konsultieren, wohingegen die andere Hälfte der Verwandtschaft diesen Vorschlag ablehnte. So kam es zu einer Diskussion, und schließlich wurde beschlossen, die Dienste einer Yuta in Anspruch zu nehmen. Die Konsultation, die zehn Yen betrug, ergab, dass zu wenig Gebete für die Ahnen durchgeführt worden seien, und deshalb führte man schnell nach einer Besprechung mit den Verwandten die Gebete durch. Als sich aber abermals seltsame Dinge ereigneten, suchten die Familienmitglieder eine neue Yuta in der Nähe von Kohagurababa auf. Diese sagte, dass noch immer zu wenige Gebete durchgeführt worden seien, woraufhin die Yuta aus Naha entzündet war, und es zu einem Streit der beiden Yuta kam. Auch unter der Verwandtschaft kam es zu Uneinigkeiten, und die Angelegenheit geriet außer Kontrolle.“ (*Ryūkyū Shimpō*, 11.10.1900, z.n. Ryūkyū Seifu 1969: 90)

Die „Yuta-Unterdrückung“ (*yuta-seibatsu*) wurde vor allem nach einem Vorfall mit Nachdruck verfolgt, dessen Hintergrund ein Brand in Naha im Stadtteil Higashichō am 11. Februar 1913 war. Die große Feuersbrunst vernichtete über 400 Häuser, was etwa die Hälfte der Gesamthaushalte des Stadtteils ausmachte. Am 19. Februar 1913 meldete die Zeitung *Ryūkyū Shimpō* unter dem Titel „Ein barbarischer Aberglauben, wofür man sich schämen sollte“ (*Hajibeki banteki-meishin*), dass eine gewisse Yuta das Gerücht von einem weiteren großen Brand in naher Zukunft verbreiten würde und somit Aufruhr in der Stadt herrsche. Die Zeitung war bemüht, die Bevölkerung aufzuklären und betonte, dass „die Präfekturbevölkerung es als Schande empfinden müsse, dass sich in der zivilisierten Welt solch ein barbarischer Aberglauben verbreitet.“ (*Ryūkyū Shimpō* vom 19.2.1913 z.n. Ōhashi 1998: 91). Kurz darauf wurde besagte Yuta, eine 44jährige Frau namens Nakachi Kamado, von der Polizei festgenommen. Die Angelegenheit wurde vor Gericht gebracht und als „ungewöhnliche Verhandlung“ (*chin-saiban*) in den Medien diskutiert. Aus einem Zeitungsartikel vom 28.2. geht hervor, dass ein Dolmetscher die Aussagen Kamados vom Dialekt ins Japanische übersetzte (vgl. Ōhashi 1998: 94-95). Kamado bekam eine Strafe von 20 Tagen Haft. Das Thema wurde in dem Maße in der Bevölkerung bekannt, dass es sogar zu einer Inspirationsquelle von Bühnenstücken (*shibai*) wurde, die Anfang März an

verschiedenen Bühnen an mehreren Abenden vor vollem Publikum aufgeführt wurden (vgl. Ōhashi 1998: 97-98, Kawamura 2006: 45).

### 2.6.2. Iha Fuyūs Yuta-Kritik

Vom 11. bis 20. März 1913 veröffentlichte *Ryūkyū Shimpō* eine zehnteilige Serie von Iha Fuyū mit dem Titel „Yuta no rekishi-teki kenkyū“ (Geschichtliche Forschung über Yuta) (Iha 1993a [1913]). Ausgehend von dem Brand in Naha, der das Yuta-Thema in der Öffentlichkeit diskutieren ließ, versucht Iha in seiner Serie, den Gegenstand im Kontext der Geschichte des Königreiches Ryūkyū zu erklären. In einer einleitenden Kritik bedauert Iha die aktuelle Situation Okinawas, die in Sachen Volksglauben einer modernen Gesellschaft entgegengestellt zu sein scheint. Als aufgeklärter Intellektueller und Kenner des Westens zitiert er Hegels Aussage „Was wirklich ist, das ist vernünftig“, und argumentiert damit, dass die Dinge, die in der Welt existieren, und somit auch der Yuta-Glaube, einen Grund für ihre Existenz haben. Während jedoch auf zentralen Bühnen Ibsens „Nora“ oder Sudermanns „Magda“ aufgeführt werden<sup>69</sup>, stellt Okinawa einen Kontrast dazu dar, auf dessen Bühne die Yuta-Affäre dargebracht wird. Iha spielt hier auf die Tatsache an, dass das Yuta-Thema als *shibai* auf Theaterbühnen aufgegriffen wurde. Der erwähnte Kontrast zum Westen wird im folgendem Zitat mit Rückständigkeit gleichgesetzt: „Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass die alten Frauen Okinawas, in deren Leben Yuta eine wichtige Rolle spielen, den modernen Frauen um 2000 Jahre nachhinken.“ (Iha 1993a: 342). Die Serie gibt daraufhin einen Überblick über die Zeit des Königreiches, in der Frauen hohe Positionen als Priesterinnen innehatten. Iha stellt das Konzept der spirituellen Kraft der Frauen vor, und unterstützt die Idee der spirituell begabten Priesterinnen mit Beispielen aus Liedern, in denen Priesterinnen für den militärischen Sieg des königlichen Heeres beteten und ihre spirituellen Kräfte einsetzten. In jeder Religion gäbe es mystische Elemente, so auch in der Volksreligion Okinawas, wobei man hier die mystischen Elemente – wollte man sie in einer negativen Weise beschreiben – als Aberglauben abstempeln könnte, so Iha. Er fokussiert den historischen Abriss auf Yuta und Toki, die zur Zeit des Königreiches Ryūyū aktiv waren und verfolgt wurden. Hier gibt er für Toki die Etymologie „Zeit“, aber daneben auch den plausiblen Wortursprung von „(auf)lösen, erklären“ (*toku*) an. Laut Iha bewirkten zwei

---

<sup>69</sup> Kawamura vermutet, dass mit Ihas angesprochenen zentralen Bühnen („Bühnen des Zentrums“) jene in Tokyo gemeint seien (Kawamura 2006: 46).

Umstände den Untergang der Volksreligion Okinawas: zum einen die Satsuma-Invasion und zum anderen die wachsende Bedeutung des Konfuzianismus. Zur Zeit des Königreiches Ryūkyū diente die Staatsreligion auch zur Vereinigung und Kontrolle der verschiedenen Inseln. Durch die Satsuma-Herrschaft verlor der König zwar die Souveränität, doch konnte seine Position als Herrscher gefestigt werden. Damit war die Volksreligion für den Zusammenhalt der Gemeinden nicht mehr nötig. Zum zweiten Einfluss des Konfuzianismus merkt Iha an, dass in Alt-Ryūkyū üblicherweise Männer die Wissenschaften studierten, während Frauen diesen Bereichen fernblieben. Mit der zunehmenden Bedeutung des Konfuzianismus wurden die Männer aufgeklärt, während die Frauen unverändert in ihrem Glauben verharrten. Während sich daher Männer vom Aberglauben befreien und die ehemalige Volksreligion als Art „Gedenkrituale“ – als äußerliche Ereignisse – sehen konnten, sahen die Frauen darin noch immer eine Religion – eine innerliche Angelegenheit. Dies, so Iha, sei das Problem, mit dem die Politiker, wie etwa der berühmte Shō Shōken konfrontiert waren. Nachdem Iha mehrere historische Quellen in Bezug auf Yuta und Toki und deren Verfolgung und Unterdrückung vorstellt, spricht er am Ende wieder die aktuelle Lage an. Zwar gäbe es die Meinung, dass Religion an sich notwendig sei, aber im Vergleich zu Wirtschaft, Politik und Wissenschaft, deren Notwendigkeit wohl keiner leugnen kann, gibt es Menschen, die die Religion auch als entbehrlich bezeichnen würden, oder den Wert der Religion darin sehen, das dumme Volk, wie Frauen und Kinder, zu unterrichten, nicht aber die Gelehrten. Iha kommt auf den großen Brand in Naha zurück, und die darauffolgende Aufregung, die unter der Bevölkerung herrschte. Er vergleicht die Situation mit folgendem Beispiel: „Nehmen wir an, eine Frau, die keine Kinder hat, spielt [stattdessen] mit einer Puppe. Bildhaft gesprochen wäre der Glaube gleich der Kinderliebe, und der Aberglaube gleich dem Gefühl, die Puppe zu lieben. Wenn man nun fordern würde, einfach nur die Puppe wegzuworfen – den Aberglauben wegzuworfen –, so wäre das eine grausame Maßnahme. Ich denke, man muss ihr statt der Puppe oder des Aberglaubens ein Kind oder einen Glauben geben.“ (Iha 1993a: 364). Iha betont deshalb die Wichtigkeit der Förderung wissenschaftlichen Denkens, das dazu beitragen werde, religiöses Denken zu verbreiten. Religiöses Denken steht dabei im Gegensatz zum Volksglauben. Nicht unwichtig in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass Iha Christ war, wenngleich er nicht explizit den christlichen Glauben proklamierte. Vor allem die Frauenbildung spielte eine zentrale Rolle für die Modernisierung der Gesellschaft. Nach Kawamura ist aus der Rhetorik Ihas darauf zu

schließen, dass er in dieser Serie vor allem die Pädagogen und Geistlichen anspricht und auffordert, dieses Problem durch Erziehung und Religion zu lösen (Kawamura 2006: 47).

Für Sakurai zeugt die Tatsache, dass Iha das Yuta-Thema wissenschaftlich behandelt hatte, von großem Mut. Zahlreiche Wissenschaftler erforschten und präsentierten die Noro-Thematik, während der Bereich der Yuta ignoriert wurde, da letzterer Bereich als schamhafte, abergläubische Sitte gesehen wurde. Sakurai weist daraufhin, dass es vor allem Yanagita war, der Iha auf die Wichtigkeit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Yuta verwies und ihn ermutigte, als einheimischer Forscher sich mit dieser Thematik zu befassen (Sakurai 1979: 110-112). Yanagita selbst veröffentlichte 1914 *Fujo-kō* (Gedanken zu Volksmedien), in dem er die Volksmedien Japans in „Schrein-miko“ (*jinja-miko*) und „Mediums-miko“ (*kuchiyose-miko*) unterschied.

In einem weiteren Artikel vom 20. September 1916 in der *Ryūkyū Shimpō* erklärt Iha, dass nicht nur strenge Maßnahmen seitens der Polizei notwendig seien, sondern auch der Haushaltsvorstand Acht geben solle, da die Hausfrauen, die eine Yuta bezahlen, maßgeblich zu deren Verbreitung beitragen (Furuzuka 1998: 347). Auch in seinem Aufsatz „Ko-Ryūkyū no seiji“ (Die Politik in Alt-Ryūkyū) aus dem Jahr 1927 kritisiert Iha den damaligen Yuta-Glauben (vgl. Iha 1993b [1927]). Hier weist er mit der Bezeichnung *isha-yuta* (Arzt-Yuta) auf das Phänomen hin, dass in früheren Zeiten die Yuta gleichbedeutend mit dem Arzt war. Selbst in der aktuellen Situation, so Iha, würden viele Frauen in einem Krankheitsfall eine Yuta konsultieren, um Gebete durchführen zu lassen, und zur Sachlage, dass in manchen Gebieten Yuta größere Einflusskraft unter der Bevölkerung hätten als Gelehrte und Ärzte, kommentiert er: „Die Tatsache, dass ein Großteil der Frauen in Ryūkyū noch immer leidenschaftliche Yuta-Gläubige sind, ist äußerst beklagenswert“ (Iha 1993b: 483).

### **2.6.3. Verbreitung der Okinawa-Studien**

Die späte Taishō-Zeit und frühe Shōwa-Zeit (in anderen Worten, die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts) stellen eine wichtige Phase in der Entwicklung der Okinawa-Studien dar. Sowohl von heimischen Denkern als auch von Besuchern aus Japan (und auch aus dem Ausland) wurde mehr und mehr das Thema Okinawa mit identitätsbezogener Relevanz oder kulturhistorischer Wichtigkeit erörtert. Identitätsbezogen war der Diskurs im Hinblick auf die Frage, in welcher Beziehung Okinawa zu Japan steht (und umgekehrt). Dieses Problem spitzte sich zur Frage „Woher kommen die Japaner?“ zu – ein auch für die japanische

Identität wichtiges Thema. Kulturhistorisch war der Diskurs im Zusammenhang der Eigenschaften bestimmter Elemente im ostasiatischen Kontext.

Von den einheimischen Denkern wurde die Eingliederung Okinawas in den Meiji-Staat als positiver Impuls für die Gesellschaft betrachtet, mit den Worten von Iha Fuyū: „Mit dem Wegwerfen von Ryūkyū ging das alte System des Königreiches Ryūkyū unter, aber mit dem Eintritt in das neue System des Japanischen Kaiserreiches wurde das Ryūkyū-Volk endlich wiederbelebt.“ (Iha 1993b: 485). Iha Fuyū, der zur Zeit des sogenannten *Ryūkyū shobun* geboren wurde, zeigte sich besonders verdienstvoll für ein neues Selbstbewusstsein und Selbstwertgefühl für das reiche kulturelle Erbe Okinawas. Iha studierte Sprachwissenschaften an der Kaiserlichen Universität in Tokyo, wo er sich besonders mit historischen Quellen aus Ryūkyū befasste. Seine Forschungen beschäftigten sich unter anderem mit dem *Omoro Sōshi*, einer Sammlung ritueller Gesänge vom 13. bis 17. Jahrhundert, die zwischen 1532 und 1623 kompiliert wurde. Sprachwissenschaftlich konnte er die gemeinsamen Wurzeln des Japanischen und der für viele Japaner als eindeutig „ausländisch“ klingenden Ryūkyū-Sprache bestätigen, und auch im ethnischen wie kulturellen Sinne entwickelte Iha die „Theorie der gemeinsamen Wurzeln von Japan und Ryūkyū“ (*nichiryū-dōso-ron*). Was den Ursprung des Volkes Okinawas betraf, vertrat Iha die Ansicht, dass der Ausgangspunkt der Migration im südlichen Kyūshū liege, von wo aus die Vorfahren weiter in den Süden nach Okinawa gezogen seien. Dies wird etwa in seinem Werk *Nihon bunka no nanzen* (Das nach Süden gerichtete Eindringen der japanischen Kultur; 1939) verdeutlicht. Iha wird nicht nur als wichtiger Wissenschaftler in den Bereichen Sprachwissenschaft, Literaturwissenschaft, Geschichte und Volkskunde gesehen, sondern auch als einflussreicher Aufklärer, der in zahlreichen Vorträgen für die Modernisierung der Gesellschaft eintrat, in dessen Zusammenhang das Stichwort „Lebensverbesserung“ (*seikatsu-kaizen*) ein zentraler Begriff war. Es war die Zeit, in der die Gesellschaft Okinawas – insbesondere, deren politische und intellektuelle Repräsentanten – eine würdige Stellung innerhalb des Japanischen Kaiserreiches anstrebte, und so viele Elemente in ihrer Kultur und Gesellschaft in Richtung einer Japanisierung lenkte. Japanisierung wurde gleichbedeutend mit Modernisierung interpretiert. In diesem Sinne war Iha eine wichtige Persönlichkeit, denn neben seiner zukunftsgerichteten Haltung für eine fortschrittliche Entwicklung Okinawas, stärkte er gleichzeitig den Stolz auf die eigene Vergangenheit und Tradition, indem er auf die Besonderheiten der Okinawa-eigenen Geschichte und Kultur aufmerksam machte und so

beispielsweise durch die *Omoro Sōshi*-Studien die Zeit des Königreiches Ryūkyū beleuchtete. Im Hinblick auf die religiösen Sitten Okinawas war Iha sehr positiv gegenüber dem Priesterinnenkult eingestellt, wie er in *Onarigami no shima* (Die Inseln der Onarigami; 1938) darstellte, doch vertrat er eine kritische Haltung in Bezug auf Yuta, wie bereits erläutert wurde. Als Direktor der Präfektur-Bibliothek traf Iha 1921 Yanagita Kunio (1875 – 1962), den „Vater der japanischen Volkskunde“<sup>70</sup>. Yanagita führte volkskundliche Untersuchungen in Okinawa durch und veröffentlichte die Ergebnisse in Zeitungsskizzen (später als Werk) als *Kainan shōki* (Kurzer Bericht über das südliche Meer). In Okinawa fand Yanagita den Ursprung der japanischen Volkskunde und verherrlichte diese Theorie in Schriften, wie beispielsweise *Imo no chikara* (Die Kraft der (jüngeren) Schwester; 1925) ein Werk, das vom *onarigami*-Glauben Okinawas beeinflusst wurde, und *Kaijō no michi* (Der Weg übers Meer; 1961). In letzterem Werk verdeutlichte er die These über den Ursprung des japanischen Volkes, den er im Süden sah. Yanagita war Anhänger der Theorie, dass das japanische Volk (und gemeinsam mit ihm die Kultivierung des Reises) vom Süden – also, von den Ryūkyū-Inseln – nach Norden wanderte, und folglich Okinawa als Urheimat Japans anzusehen ist.

Der Soziologe Tada Osamu, der über das (touristische) Image Okinawas forscht, stellt fest, dass in der Vorkriegszeit ein Großteil der Besucher Okinawas Wissenschaftler, Künstler, Journalisten waren und daher aus der „kulturellen Elite“ stammten. Viele dieser Intellektuellen veröffentlichten die während ihrer Aufenthalte gewonnenen Eindrücke und Erkenntnisse, womit sie das Interesse künftiger Okinawa-Besucher weckten und nährten<sup>71</sup>. Vor allem Yanagitas Faszination von Okinawa war ein ausschlaggebender Faktor in der Förderung und gleichzeitig Verbreitung der Okinawa-Studien in Japan. So verschaffte er für Iha einflussreiche Kontakte zu Verlegern in Tokyo, und das Thema wurde einer breiten Öffentlichkeit vorgestellt (Tada 2008: 61).

Ein anderer bedeutender Volkskundler und Zeitgenosse Yanagitas war Origuchi Shinobu<sup>72</sup> (1887 – 1953), der ein halbes Jahr nach Yanagita, im Sommer 1921, Okinawa für volkskundliche Untersuchungen besuchte und danach sein Werk *Okinawa saihō techō*

---

<sup>70</sup> Der Kontakt war schon Jahre zuvor hergestellt. Iha Fuyū schickte 1912 nach Erscheinen seines Buches *Ko-Ryūkyū* (Alt-Ryūkyū) ein Exemplar nach Tokyo an Yanagita (Tada 2008: 66).

<sup>71</sup> Tada Osamu listet für den Zeitraum von 1894 bis 1941 40 wichtige Reiseberichte und Reiseführer über Okinawa auf. Mehr als die Hälfte davon (23 Werke) wurden in den Jahren 1937-40 publiziert (siehe Tada 2008: Tab.1, 62-63). Das frühest genannte Werk von 1894 ist Sasamori Gisukes (1845-1915) *Nantō tanken* (Nantō-Expedition), das eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf nachfolgende Wissenschaftler (darunter Yanagita) hatte (siehe Tada 2008: 65-66).

<sup>72</sup> Die Okinawa-Enzyklopädie transkribiert ihn als Orikuchi Shinobu.

(Notizen von den Okinawa-Feldstudien) herausbrachte, das auch einige Skizzen mit Beschreibungen enthält. Bei seinem zweiten Besuch 1923 traf Origuchi auch Iha und pflegte einen regen Gedankenaustausch mit ihm. Die Feldforschungsergebnisse wurden unter *Okinawa saihō-ki* (Aufzeichnungen von den Okinawa-Feldstudien) zusammengefasst. Hierin befinden sich wieder von Origuchi selbst gezeichnete Skizzen, beispielsweise über die Grabstruktur oder Opfergaben.

Origuchi vertrat eine gegensätzliche Position zu Yanagita, was die Herkunft des japanischen Volkes betraf, denn seiner Meinung nach wanderte das japanische Volk vom Norden nach Süden. Jedoch unterstrich auch er die Wichtigkeit der Kultur Okinawas für das Verständnis der japanischen Volkskunde. Wie der Werktitel seiner dreiteiligen Forschungsergebnisse, *Kodai kenkyū* (Forschungen über das Altertum; 1929-30) ausdrückt, war auch Origuchi der Meinung, dass in Okinawa noch Elemente des alten Japan erhalten sind. Yanagita und Origuchi könnte man auch als Rivalen bezeichnen, denn sie vertraten in der „Volkskunde“ zwei entgegengesetzte Strömungen: Yanagita vertrat die Volkskunde als *minzokugaku* 民俗学, was im Deutschen mit „Volkskunde“ übersetzt werden kann. Im Gegensatz dazu repräsentierte Origuchi die phonetisch zwar gleichlautende *minzokugaku* 民族学, welche jedoch übersetzt „Völkerkunde“ bedeutet.

Die Untersuchungsergebnisse verschiedener Wissenschaftler, die aus unterschiedlichen Disziplinen und Perspektiven Okinawa in dieser Zeit diskutierten<sup>73</sup>, verdichteten sich zur Vorstellung, dass Okinawa eine Art „Museum für das Altertum Japans“ sei (Asato u.a. 2004: 290). Unter diesem Vergleich soll auch Oka Masao genannt werden, der in seiner an der Universität Wien eingereichten Dissertation *Kulturschichten in Alt-Japan* (3 Bände, 1933) die Kultur Okinawas als „ein kleines Muster für die Kulturschichten des japanischen Altertums“ (Oka 1933: 611) beschreibt.

Yanagita gründete 1922, ein Jahr nach seinem (einzigen) Okinawabesuch, die Gesprächsrunde Nantō Danwa-kai. Mit Nantō, „südliche Inseln“, war Okinawa gemeint – aus japanischer Perspektive. Die Gesprächsgruppe war ein Ort des regen Austausches mit verschiedenen Intellektuellen – unter anderem Iha Fuyū, der 1925 nach Tokyo kam, nachdem er seinen Posten als Bibliotheksdirektor für die Forschung aufgegeben hatte. Auch

---

<sup>73</sup> Der russische Sprachwissenschaftler Nicolas Nevsky (1892-1937) besuchte Okinawa in den Jahren 1922 und 1926 und führte insbesondere in Miyako Untersuchungen durch. Tanabe Hisao, ein Forscher über asiatische Musik, besuchte 1922 Okinawa, und beschäftigte sich ebenfalls mit den südlichen Gebieten der Präfektur, vor allem in Yaeyama (Asato u.a. 2004: 290).



in Okinawa selbst war der Diskurs über die Stellung Okinawas entfacht und wurde erörtert. Ihas Nachfolger an der Direktion der Präfektur-Bibliothek, Majikina Ankō (übrigens damaliger Mit-Streikender Ihas in der Englischunterricht-Angelegenheit 1895) gründete 1927 mit anderen Kollegen die Okinawa Kyōdo Kyōkai („Gesellschaft Heimat Okinawa“), und ab dem Folgejahr wurde deren Zeitschrift *Nantō-kenkyū* („Nantō-Studien“) herausgegeben (Asato u.a. 2004: 290-1). Ein weiterer einheimischer Zeitgenosse Iha Fuyūs, Sakima Kōei (1893-1925), behandelte in seiner ethnographischen Studie *Shima*<sup>74</sup> *no hanashi* (Geschichten über das Dorf; 1925) auch das Thema der Yuta. Im Gegensatz zu Ihas kritischer Haltung betonte Sakima, dass in der Gedankenwelt der Yuta die Ahnen eine große Rolle spielen, und äußerte sich positiver über sie, da Yuta im Altertum Ryūkyūs eine wichtige Funktion als Bewahrer der gelebten Ahnenverehrung waren. Die einheimischen Wissenschaftler<sup>75</sup> waren wichtige Informanten und „Reiseführer“ für japanische Besucher, die nach Okinawa für Feldforschung oder andere Untersuchungen kamen. Wie Tada betont, entwickelte sich der Diskurs über Okinawa durch eine fruchtbare Wechselwirkung von Nantō-Studien von japanischer Seite und Heimatstudien aus Okinawa (Tada 2008: 64).

Etwa zur gleichen Zeit des sogenannten „Okinawa-Booms“ in der Wissenschaft entwickelte Yanagi Muneyoshi<sup>76</sup> (1889-1961) seine Mingei-Bewegung. Unter *mingei* verstand Yanagi Volkshandwerk (wohlgemerkt, keine *Volkskunst*), und sein Bestreben war es vor allem, das Verdienst der „unbekannten Handwerker“ (so auch einer seiner Werktitel) zu beleuchten. 1931 wurde die Nihon Mingei Kyōkai („Japanische *mingei*-Gesellschaft“) gegründet und vier Jahre später das Volkshandwerk-Museum Nihon Mingeikan eröffnet (Moeran 1981: 87-89). Eine hitzige Diskussion entfachte sich nach einem Okinawa-Besuch von Yanagi Muneyoshi im Januar des Jahres 1940: Yanagi entrüstete sich über die Erziehungsmaßnahmen, die Hochsprache in Okinawa durchzusetzen und betonte bei einer öffentlichen Gesprächsrunde (in der im Übrigen das Thema „Tourismus“ behandelt wurde; Details siehe Tada 2008: 78-80 oder auf Englisch Clarke 1997), dass der Dialekt Okinawas eine wichtige Sprache sei und deshalb weiter verwendet werden müsse. Dies war der Beginn der „Dialekt-Diskussion“ (*hōgen-ronsō*), die sich in zahlreichen Zeitungsartikeln verbreitete. Von der Okinawa-Seite wurde dabei vor allem kritisiert, dass Yanagi eine sehr oberflächliche

<sup>74</sup> *Shima* ist in diesem Zusammenhang (in Katakana geschrieben) als „Dorf“ zu verstehen, und nicht als „Insel“.

In diesem Werk beschrieb Sakima sein Heimatdorf Aragusuku in Ginowan.

<sup>75</sup> Weitere wichtige Wissenschaftler, die aus Okinawa stammen und sich mit ihrer eigenen Geschichte und Volkskunde beschäftigten, waren Shimabukuro Gen'ichirō (1885-1942) und Higa Shunchō (1883-1977).

<sup>76</sup> Er ist auch als Yanagi Sōetsu bekannt.

Kenntnis von Okinawa habe, und somit eine Konservierung traditioneller Elemente (mitunter des Dialekts) einer Verbesserung und Modernisierung der Lebensumstände in Okinawa (mitunter die Beherrschung der Hochsprache in allen Bevölkerungsschichten) vorziehen würde. So sprach sich auch Iha für die Förderung der Hochsprache in Okinawa aus, wenngleich er aber auch ein Überdenken der Methoden für die Durchsetzung forderte (Asato u.a. 2004: 293). Wie Tada anmerkt, vertrat Yanagi die Position eines Touristen, dessen Vorstellungen eines touristischen Okinawa vom realen Bild der Bevölkerung weit entfernt lag (Tada 2008: 83-4). Auf der anderen Seite wird durch die hitzigen Debatten innerhalb der Einheimischen deutlich, dass ein Grund der Reaktion darin lag, dass viele am eigenen Leib Diskriminierung erfahren hatten, die auch Minderwertigkeitskomplexe auslösten (Clarke 1997: 212). In der Dialekt-Diskussion stand sich eine Gesellschaft, die sich als ebenbürtiges Mitglied in der Großjapanischen Familie sah – oder sehen wollte –, einer kleinen intellektuellen Gruppe gegenüber, die Okinawa durch eine nostalgische Brille betrachtete und so ein exotisierendes Bild schuf. Traurigerweise brachte die Erfahrung in der Schlacht von Okinawa wenige Jahre später für viele die Erkenntnis, dass die japanische Bevölkerung die Einwohner Okinawas ganz und gar nicht als Mitbürger sah, und fatalerweise war es häufig der Okinawa-Dialekt, der die Zivilisten von den Soldaten – und manchmal vom Leben – trennte.

## **2.7. *Ikusa nu yu* – die Zeit des Krieges**

Mit der sich zuspitzenden Entwicklung des Pazifikkrieges wurden ab dem Sommer 1943 an mehr als zehn Orten der Ryūkyū-Inseln (auf den Inseln Okinawa, Iejima, Minami-Daitō, Miyakojima, Ishigakijima) Militär-Flugplätze errichtet, für die unter anderem auch Wohngebiete und Ackerfelder weichen mussten. Der militärische Ausbau und die Verstärkung der Truppen hatten zur Folge, dass im März 1944 nach der Bildung der 32. Verteidigungstruppe auf Okinawa Schulen und Gemeindehäuser zu Kasernen umgebaut werden mussten. In anderen Fällen mussten auch Wohnhäuser für die Einquartierung von Soldaten geräumt werden. Luftangriffe am 10. Oktober 1944 (*jū-jū kūshū*, die „zehn-zehn-Luftangriffe“) zerstörten 90% der Stadt Naha, und forderten 400 Todesopfer. Nicht weniger als ein halbes Jahr später wurde mit dem Näherrücken der amerikanischen Streitkräfte Okinawa zum Hauptschauplatz des Kriegsgeschehens.

### **2.7. 1. „Im stählernen Taifun“ – die Schlacht von Okinawa**

Am 23. März 1945 eröffnete das amerikanische Militär seine Operation Iceberg mit Luftangriffen, und wenige Tage später, am 1. April begannen mit der Landung auf der Hauptinsel Okinawa die einzigen Bodenkämpfe auf japanischem Territorium. Leidtragende waren vor allem Zivilisten. Sowohl von amerikanischer als auch von japanischer Seite waren die Angriffe heftig, einem „eisernen Taifun“ (*tetsu no bōfū*; im Englischen häufig als „stählerner Taifun“ – *typhoon of steel* – übersetzt) gleich, und forderten eine erschreckend hohe Opferzahl unter der Zivilbevölkerung, die versucht hatte, sich in Gräbern und Höhlen zu verstecken. Die „Schlacht von Okinawa“ wird von vielen Historikern in den Zeitraum vom 1. April 1945 mit der Landung amerikanischer Truppen auf der Hauptinsel bis zum 23. Juni mit dem Selbstmord des Generalleutnants Ushijima (darauffolgend die Kapitulation der japanischen Truppen auf Okinawa) datiert. Nach Ōta Masahide muss die Schlacht von Okinawa jedoch in einem größeren Kontext gesehen werden, da sonst wichtige Ereignisse vor und nach diesen Daten ignoriert werden. Er betrachtet daher den 26. März als Beginn – den Tag, an dem amerikanische Truppen auf den Kerama-Inseln landeten – und den 7. September als Ende mit der Unterschrift des Kapitulationsdokumentes durch Repräsentanten der japanischen Selbstverteidigungstruppen der südwestlichen Inseln (Ōta 1999: 13-15). Denn auf den Kerama-Inseln, einer Inselgruppe, etwa 30 Kilometer von Naha entfernt, kam es nach der Landung der amerikanischen Truppen vermehrt zu Gruppenselbstmorden unter den Inselbewohnern. Das japanische Militär verteilte Handgranaten an die Zivilbevölkerung, um ihnen für den Fall der Fälle einen „ehrvollen Tod“ zu ermöglichen anstatt sich den Amerikanern zu ergeben. Dieser Punkt ist noch in der Gegenwart ein heikles Thema und zugleich ein heiß diskutiertes Problem, da beispielsweise in Geschichte-Schulbüchern diese Vorfälle, die sich auch an anderen Orten ereigneten – und vor allem die Haltung und Strategie des japanischen Militärs – nicht ausführlich und reflektiert und genug erläutert werden. Als weiteres Ereignis im Zeitrahmen, den Ōta für die Phase der Schlacht von Okinawa anführt, müssen die „Massaker von Kume“ genannt werden. Hierbei handelt es sich um einen Vorfall, bei dem die japanische Armee auf der Insel Kume, die etwa 95 Kilometer von der Westküste Okinawas entfernt ist, zwischen dem 26. Juni und dem 20. August zwanzig Zivilisten wegen Verdachts auf Spionage exekutierte, darunter sechs Kinder unter elf Jahren (vgl. Allen 2003). Die Tatsache, dass Einheimische wegen Spionageverdachts erschossen wurden, war keineswegs ein Einzelfall. Der

Spionageverdacht war während der Zeit der Schlacht von Okinawa eine häufige Anschuldigung, und dabei trug die Verwendung des Dialekts maßgeblich bei zum Misstrauen der Soldaten gegenüber der Zivilbevölkerung. Die Berichte über die Kume-Massaker sind erschütternd vor allem im Hinblick darauf, dass die Hinrichtungen kurz nach der Kapitulation der Truppen auf Okinawa vollzogen wurden.

Gert Anhalts treffende Beschreibung der Bevölkerung Okinawas als „Waisenkinder der Geschichte“ (Anhalt 1991: 1) – diese Metapher wird sich im späteren Verlauf der geschichtlichen Entwicklungen noch weiterhin bestätigen – verdeutlicht, dass das Kaiserliche Hauptquartier zu Kriegsende die südlichste Präfektur insgeheim schon abgeschoben hatte. Das japanische Militär sah sich nicht in der Lage, die Zivilbevölkerung zu schützen, sondern forderte im Gegenteil ihre aktive und kämpferische Kooperation<sup>77</sup> – bis hin zum Gruppenselbstmord. Auf der anderen Seite aber war das Misstrauen von japanischen Soldaten gegenüber den einheimischen Zivilisten sehr groß, weshalb zahlreiche Unschuldige ermordet wurden. Diejenigen Inseln, die nicht von Bodenkämpfen betroffen waren, waren Luftangriffen ausgesetzt und erlitten große Lebensmittelknappheit. Die Malaria wütete in den Yaeyama-Inseln, und die Erkrankten wurden nach Iriomote zwangsweise evakuiert. Insgesamt forderte die Schlacht von Okinawa 94.000 Menschenleben unter der Zivilbevölkerung (Asato u.a. 2004: 300), oder – wenn man die Gesamtzahl der Japanischen (Okinawa inklusive), Koreanischen, Taiwanesischen, Amerikanischen und Britischen Soldaten und Zivilisten mitzählt – über 200.000 Leben (Figal 2007: 84). Die Endkämpfe der Schlacht wurden im Süden der Hauptinsel ausgefochten. Heute gedenkt an diesem Ort der Friedenspark in Mabuni der Kriegsoffer aus den verschiedenen Präfekturen und Ländern. Jedes Jahr am 23. Juni opfern zahlreiche Besucher Blumen und Speisen vor den Gedenksteinen, auf denen die Namen ihrer in der Schlacht von Okinawa verstorbenen Verwandten, Dorfbewohner oder Präfekturgenossen eingemeißelt sind.

### **2.7.2. Verbreitung des Staats-Shinto und „Yuta-Jagd“ zur Zeit des Pazifikkrieges**

Im Zeitraum der anfänglichen Shōwa-Periode bis zum Kriegsende kann man in Bezug auf die Religion und Tradition Okinawas zwei Bereiche erkennen, auf denen die japanische

---

<sup>77</sup> Unter den Schülerinnen formierte sich die Himeyuri-Truppe als spezielle Einheit von Krankenpflegerinnen, die tapfer für die medizinische Versorgung der Soldaten arbeitete. Heute erzählt das Himeyuri-Gedenkmuseum in Mabuni ihre Geschichte, und ist jährlich Besuchsziel vieler Schulexkursionen aus den anderen japanischen Präfekturen.

Regierung ihre Schwerpunkte zur Modernisierung setzte: die Inkorporierung der einheimischen *utaki* in das System des Staats-Shinto, und die weiter fortgesetzte „Yuta-Jagd“ durch die Geheimpolizei.

Der Prozess der Umwandlung von heiligen Stätten zu Schreinen wird *utaki saihen*, „Reorganisierung der *utaki*“ genannt. Dies erfolgte häufig durch die Aufstellung eines *torii* (Schreintor) im Eingangsbereich des *utaki*. Dadurch wurde das heilige Areal zu einem shintoistischen Verehrungsort. Nach Ōhashi wurden von über 900 *utaki* 60 zu Dorf-Schreinen (*sonsha*) und 150 zu kleineren Schreinen (*misha*) verändert (Ōhashi 1998: 106). Daraus lässt sich schließen, dass nicht alle *utaki* die Eigenschaften besaßen, um zu einem shintoistischen Verehrungsort umgewandelt zu werden. Somit war die Inkorporierung ausgewählter *utaki* in die Struktur des Staats-Shinto eine Maßnahme, um die Aktivitäten der Yuta einzuschränken, da man kleinere Betorte vernichten konnte, und auf diese Weise der einheimischen Religion wichtige Kultplätze wegnahm.

Die Ideologie des Staats-Shinto wurde zum Beispiel in Schulen verbreitet, wo in einem Dekret vom 31. Oktober 1929 von den Schülern verlangt wurde, bei der Morgenversammlung in Richtung des Kaiserpalastes und zum Ise-Schrein zu beten (Furuzuka 1998: 346). Die Haupthalle der Shuri-Burg, des ehemaligen Sitzes des Königs, wurde von der japanischen Regierung als „nationaler Schatz“ eingestuft, und durch die Errichtung eines Shinto-Schreines hinter der Halle wurde der Ort zu einem Symbol national-ideologischer Verehrung (Iyori 2005: 148).

Die Maßnahme des *utaki saihen* wurde Anfang der 1940er Jahre konkretisiert. Im Juli 1940 wurde das Hokoku Jinja, der Schrein für den Schutz der Nation, in Naha erbaut. Das Jahr 1940 hat auch einen symbolischen Wert, da in diesem Jahr die 2600jährige Wiederkehr der legendären ersten Thronbesteigung von Jinmu-Tennō gefeiert wurde (Clarke 1997: 213). Nachdem der Soziologe Kawamura Tadao volkskundliche Untersuchungen auf den Ryūkyū-Inseln durchgeführt hatte, veröffentlichte er seine Ergebnisse in zwei Werken: *Nantō bunka no tankyū* (Untersuchung der Kultur der südlichen Inseln; 1939) und *Zoku Nantō bunka no tankyū* (Fortsetzung: Untersuchung der Kultur der südlichen Inseln; 1942). Im Fortsetzungsband wies Kawamura auf die Vielzahl „ursprünglicher/primitiver Betorte“ in Okinawa hin und meinte, es sei die Aufgabe der Intellektuellen Okinawas zu entscheiden, wie man diese zu shintoistischen Schreinen verändern solle. Er schlug außerdem vor, dass man einen heiligen Spiegel als heiliges Objekt zur Verehrung der Amaterasu Ōmikami

aufstellen solle und anstatt der weiblichen *kami*-Ämter (*kaminchu*) männliche *kami*-Ämter für die Verwaltung einteilen solle (Heshiki 1983b: 294-295). Nach Torigoe Kenzaburō war Hayakawa Gen, der Gouverneur der Präfektur, der Initiator der Gründung einer Untersuchungskommission, die ab März 1943 die Errichtung von Schreinen in Okinawa erörtern sollte. Man diskutierte dabei über eine Reform der Religion und legte dem Jingiin (Verwaltungsorgan der Schreine) den „Plan zur Errichtung von Schreinen in der Präfektur Okinawa“ vor, der bewilligt wurde. Zum Sprecher dieses Planes wurde Torigoe ernannt, und der Inhalt des Planes war:

1. In jedem Dorf sollen die *utaki* in einem Ort zusammengefasst und ein Dorfschrein errichtet werden.
2. Die alten *utaki* sollen in ihrem Zustand belassen werden.
3. Amaterasu Ōmikami soll als Haupt-*kami* verehrt werden, und als Neben-*kami* sollen die *kami*, die im *Ryūkyū-koku Yūraiki* genannt werden, weiterhin verehrt werden.
4. Von jedem Dorf wird ein Bewerber für ein *kami*-Amt angeworben, und diese Person wird nach dem Anstellungsprinzip der Shinto-Priester und unteren Shinto-Unterpriester unterrichtet. Die Noro werden für Hilfsdienste beschäftigt.

Im März 1944 wurde ein dreiköpfiges Komitee gegründet, das die Auswahl der Personen für die *kami*-Posten traf. Die Mitglieder waren Torigoe, der Oberpriester des Naminoue-Schreines, der auch die Ausbildung der aufgenommenen Kandidaten übernehmen sollte, und der Abteilungsleiter der Präfekturverwaltung. Die Pläne konnten jedoch nicht mehr realisiert werden, denn zwei Monate später verließ Torigoe Okinawa, und aufgrund wichtigerer Angelegenheiten, die im Jahr vor dem Okinawa-Kriege Priorität hatten, wurde die Religionsreform nicht weiterverfolgt (Heshiki 1983b: 295).

Neben den Verehrungsplätzen, in denen man die einheimische Religion auszulöschen versuchte, wurden auch die Yuta selbst angegriffen. In der zweiten Hälfte der 1930er Jahre startete die Geheimpolizei eine große Aktion zur Unterdrückung der Yuta, die sogar die Bezeichnung „Yuta-Jagd“ (*yuta kari*) erhielt. Die Geheimpolizei schrieb eine Belohnung von zwei Yen für geheime Anzeigen zur Erfassung von Yuta aus. In einer Zeit, in der die Bevölkerung unter großer Armut und Nahrungsmittelknappheit litt, waren manche Familien gezwungen, ihre Töchter aus Not an die Freudenviertel, oder ihre Söhne nach Itoman an Fischerfamilien zu verkaufen. Durch eine Anzeige einer Yuta zu Geld zu kommen, war deshalb eine verlockende Option, die auch Erfolg zeigte. Im Juli 1938 wurden 350 Personen als Yuta festgenommen, und im Folgejahr wurden 152 Yuta verhaftet (Furuzuka 1998: 346).

## **2.8. Amerika nu yu – Amerikanische Besatzungszeit (1945-1972)**

Die Besatzungszeit in Okinawa war nicht ident mit den Bedingungen, wie sie auf Gesamtjapan zutrafen. Im Gegensatz zu den japanischen Hauptinseln, die 1952 die Unabhängigkeit erlangten, und den Amami-Inseln, die 1953 an die Präfektur Kagoshima angegliedert wurden, dauerte die amerikanische Okkupationszeit in Okinawa gut zwei Jahrzehnte länger bis zur Reversion im Jahre 1972. Noch heute befinden sich 74,8% der amerikanischen Militäreinrichtungen auf Okinawa, einer Präfektur, die nur 0,6% des gesamten japanischen Territoriums ausmacht (Hook u. Siddle 2003: 3). Daher meint ein Großteil der Bevölkerung, dass die „amerikanische Zeit“ selbst heute noch nicht beendet sei<sup>78</sup>.

Am 15. August 1945, dem Tag, an dem die japanische Bevölkerung in der Radiorede von Kaiser Hirohito von der Kapitulation und vom Ende des Krieges erfuhr, wählte die amerikanische Militärregierung in Okinawa ein Beratergremium (Okinawa Shijun linkai) von fünfzehn Mitgliedern (aus insgesamt 125 Kandidaten). Dieses Beratergremium diente hauptsächlich als Sprachrohr, indem es die Befehle der Militärregierung an die Bevölkerung weiterleitete (Anhalt 1991: 12). 1946 wurde die zivile Administration Okinawas (Okinawa-min Seifu) eingerichtet, und im Folgejahr wurde durch die Gründung verschiedener Parteien die zivile politische Partizipation langsam größer.

Nakasone Genwa gründete im Juni 1947 die Demokratische Allianz Okinawas (Okinawa Minshū Dōmei), und sprach sich für ein unabhängiges Okinawa aus, wofür er aber keine große Unterstützung in der Bevölkerung fand. Einen Monat später wurde die Volkspartei Okinawas (Okinawa Jinmintō) gegründet, die mit der Kritik, sie sei „kommunistisch“, konfrontiert wurde, und im Oktober desselben Jahres bildete sich die Sozialistische Partei Okinawas (Okinawa Shakaitō). Erste Wahlen wurden am 17. September 1950 in den Inselgruppen Okinawa, Miyako und Yaeyama abgehalten. Die Ergebnisse zeigten eine große Unterstützung für den parteiunabhängigen Taira Tatsuo, der daraufhin die Sozialistische Massenpartei Okinawas (Okinawa Shakai Taishūtō, Abk. Shadaitō) gründete. Die Militärregierung wurde am 5. Dezember 1950 umgeändert unter der Bezeichnung

---

<sup>78</sup> Der Schriftsteller Medoruma Shun verdeutlichte beispielsweise diesen Standpunkt in seinem 2005 herausbrachten Buch mit dem Titel *Okinawa, null Jahre nach dem Krieg (Okinawa sengo zero-nen)*.

USCAR (United States Civil Administration of the Ryukyus) und war bis 1972 der administrative Kern Okinawas .

War nach dem Ende des Pazifikkrieges die militärische Relevanz des Standortes Okinawa unklar, so führten historische Entwicklungen, wie etwa die Gründung der Volksrepublik China im Jahre 1949, und der Beginn des Korea-Krieges ein Jahr später zu einer größeren Bedeutung Okinawas – „from the dumping ground of the Pacific to the keystone of the American defense line in Asia“ (Sakihara 2000:550). Die wirtschaftliche Erholung – ein zentraler Leitplan der Alliierten neben der Idee der Demokratisierung – wurde in Okinawa vor allem durch die Errichtung riesiger Militärstützpunkte umgesetzt, deren Ausgaben dafür der lokalen Wirtschaft zugutekommen sollten. Das US-Militär besetzte dafür etwa 180km<sup>2</sup> Land<sup>79</sup> für den Bau von Militärbasen, wobei zahlreiche landwirtschaftlich genutzte Flächen beschlagnahmt wurden und auch bewohnte Gebiete geräumt werden mussten<sup>80</sup> (zum Landkonflikt als „erste Welle des Okinawa-Kampfes“ siehe Tanji 2006). Diese Veränderungen gaben Anstoß für eine sogenannte Rückgliederungsbewegung (*fukki undō*). Am 29. März 1951 gründeten die beiden Parteien Jinmintō und Shadaitō die „Versammlung zur Förderung der Rückgliederung an Japan“ (Nihonfukki Sokushin Kiseikai). Die Versammlung organisierte im Juli eine Petition für eine Rückgliederung an Japan, für die 72,1% der Wahlberechtigten unterschrieben (Anhalt 1991: 31-32). Diese Petition mit 276.677 Unterschriften wurde im selben Herbst zur Friedenskonferenz nach San Francisco geschickt, aber zeigte keinerlei Wirkung (Tanji 2006: 61). Am 8. September 1951 wurde der Friedensvertrag in San Francisco unterzeichnet, womit den USA alle Rechte in Okinawa für unbestimmte Zeit zugesprochen wurden. Japan erhielt dabei die sogenannte „residuale Souveränität“ über die Ryūkyū-Inseln. Gleichzeitig wurde der US-Japanische Sicherheitsvertrag unterschrieben, in dem festgehalten wurde, dass den USA das Recht eingeräumt wurde, militärische Einrichtungen in Japan zu nützen – oder, mit anderen Worten ausgedrückt, dass Japan die Pflicht habe, Einrichtungen den amerikanischen Streitkräften zur Verfügung zu stellen. Der Friedensvertrag trat am 28. April 1952 in Kraft, einem Datum, das in Okinawa auch als „Tag der Demütigung“ (*kutsujoku no hi*) mit einem zweiten Wegwerfen von Ryūkyū verglichen wurde. Mit dem Inkrafttreten des Friedensvertrages konstituierte die USCAR die Ryūkyū-Regierung (*ryūkyū gyōseifu*), die – neben einer Neuerung im Jahre 1968 – bis 1972 die Administration der Bevölkerung von

---

<sup>79</sup> 45.000 acres nach Tanji (2006: 55).

<sup>80</sup> 44% der beschlagnahmten Gebiete waren zuvor Ackerland oder Siedlungsfläche (Anhalt 1991: 39).



Okinawa blieb. Die Repräsentanten waren zwar vom Volk gewählt, doch blieb die Ryūkyū-Regierung unter der Aufsicht der Ziviladministration USCAR, und erst 1968 wurde die freie Wahl des Vorsitzenden der Ryūkyū-Regierung erlaubt (Anhalt 1991: 75-76)

### 2.8.1. Okinawas Weg zur Rückgliederung

Wie sich in den Bezeichnungen der administrativen Körperschaften erkennen lässt, wandte die US-Leitung eine Art „cultural policy“ an, um auf diese Weise mit den Namen *Ryūkyū* eine Distanzierung zu Japan zu bewirken (Tanji 2006: 60). Dagegen deuten die einheimisch gegründeten Organisationen mit der Wortwahl *Okinawa* in ihren Bezeichnungen eine Affiliation zu Japan an. Am 8. Jahrestag der Unterzeichnung des Friedenstages, am 28. April 1960, wurde ein weiteres Organ der Rückgliederungsbewegung gegründet – der „Kongress zur Rückgliederung der Präfektur Okinawa an das Mutterland“, *Okinawa-ken*<sup>81</sup> *Sokoku-fukki Kyōgikai* (Abk. *Fukkikyō*), der bis zur tatsächlichen Reversion den „Mutterkörper“ der Rückgliederungsbewegung darstellte (Anhalt 1991: 66). Der 28. April war bewusst gewählt worden und sollte zukünftig als *yon-ni-hachi Okinawa-dē* („vier-zwei-acht Okinawa-Tag“<sup>82</sup>) internationale Aufmerksamkeit für die Situation in Okinawa erwecken. So wurde beispielsweise 1963 eine Begegnung am 27. Breitengrad organisiert, bei dem sich die Beteiligten mit Booten sowohl von japanischer Seite als auch von Okinawa her im Meer trafen (Asato u.a. 2004: 308).

Mit der Intervention der USA in Vietnam war für viele Bewohner Okinawas die Tatsache der Entsendung amerikanischer Truppen von Okinawa nach Vietnam wie eine „zweite Kriegserfahrung“ (Anhalt 1991: 81), denn die Flüge der B-52-Bomber über ihnen waren nicht zu überhören. In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre zeigte die Reversion-Bewegung (*fukki undō*) daher auch vermehrt den Charakter einer Friedensbewegung. In ihrem pazifistischen Engagement wurde dabei auch die Problematik der Lagerung von nuklearen Waffen auf Okinawa heftig kritisiert. Die anti-amerikanische Stimmung in der Bevölkerung vergrößerte sich außerdem besonders nach vermehrten Vorfällen, in denen

---

<sup>81</sup> Wie Anhalt anmerkt sollte mit dem Namen der *Fukkikyō*-Bewegung als Kongress der Rückgliederung von „*Okinawa-ken*“ das Bewusstsein geschärft werden, denn nominal war Okinawa bis 1972 keine Präfektur (Anhalt 1991: 68).

<sup>82</sup> Bei Datumsangaben im Japanischen wird zuerst der Monat, dann der Tag genannt.

amerikanische Soldaten Verbrechen an Zivilpersonen verübten<sup>83</sup> oder Einheimische Opfer von Unfällen des Militärs wurden<sup>84</sup>.

Die Unzufriedenheit und Empörung darüber, dass Gewalttaten von der amerikanischen Seite ungestraft blieben, verdeutlichte sich vor allem in den sogenannten „Koza-Unruhen“<sup>85</sup> (*Koza bōdō*) in der Nacht des 20. Dezember 1970. Nach zwei eher unbedeutenden Unfällen, in die amerikanische Fahrzeuge verwickelt waren, eskalierte die Reaktion der Bevölkerung und wurde zu einem Ventil für den Protest gegen die amerikanische Präsenz. Einige randalierende Bewohner begannen, amerikanische Autos (erkennbar an gelben Nummerntafeln) umzustößen, anzuzünden und Windschutzscheiben einzuschlagen. Die Bilanz dieser Unruhen, die bis 7 Uhr früh andauerten, war: über 80 Wagen, eine amerikanische Schule und ein Verwaltungsgebäude brannten, 300 Militärpolizisten und ca. 400 bewaffnete Truppen waren im Einsatz, und es gab 88 Verletzte (61 amerikanische Soldaten, 27 Einheimische) und 21 Festnahmen (Asato u.a. 2004: 310). Insgesamt waren dabei mehr als 2.000 Einheimische<sup>86</sup> beteiligt (Tanji 2006: 103).

Die Koza-Unruhen ereigneten sich zu einem Zeitpunkt, an dem die Rückgliederung Okinawas an Japan schon feststand. Am 21. November 1969 war am Satō-Nixon-Gipfel in Washington die Rückgabe Okinawas an Japan besiegelt und für das Jahr 1972 vereinbart worden. Die Unterzeichnung des Rückgabevertrages erfolgte am 17. Juni 1970. Für die Fukkikyō bedeutete diese Wende ein Licht am Ende eines langen Tunnels nach einem langen und harten Kampf. Doch war auch vor dem ersehnten Ereignis der Reversion eine Skepsis und Unsicherheit in der Bevölkerung wahrzunehmen, wie die Koza-Unruhen zeigten. Die Bedenken waren vor allem mit der Angst verbunden, dass mit der Rückgliederung viele Einheimische ihre Arbeit und dadurch ihre finanzielle Sicherheit verlieren würden. 66,5% der Bevölkerung waren wirtschaftlich durch ihre Arbeit von der US-Präsenz abhängig – sei es, dass sie direkt in amerikanischen Einrichtungen arbeiteten, oder als Taxifahrer, Souvenirhändler oder Barbetreiber mit dem amerikanischen Militärpersonal zu tun hatten (Vogt 2001: 317). Auch eine nicht zu unterschätzende Zahl von Prostituierten und

---

<sup>83</sup> Am 30. Mai 1970 erstach in Gushikawa ein amerikanischer Soldat eine Oberstufenschülerin. Die Polizei der Ryūkyū-Regierung durfte den Angeklagten nicht befragen.

<sup>84</sup> Ein Kampffjet der amerikanischen Luftwaffe stürzte 1959 in die Miyanomori-Volksschule ab und tötete dabei 17 Personen. Im Juni 1965 ereignete sich ein Unfall, bei dem ein militärisches Transportfahrzeug vom Flugzeug herabfiel und dabei ein Mädchen tötete (Tanji 2006: 79).

<sup>85</sup> Koza ist das heutige Okinawa-shi.

<sup>86</sup> Laut einer anderen Quelle waren mehr als 1.000 Einheimische involviert, darunter eine große Zahl an Taxifahrern, die laut Asahi Shimbun einen Kern der motivierenden Menge darstellten (Aldous 2003: 158-160).

Barmädchen (etwa 15.000 bis 25.000 Frauen werden vermutet) war in ihrem Gewerbe von der Präsenz der amerikanischen Soldaten abhängig (Tanji 2006: 80). Neben der Arbeitssicherung und der wirtschaftlichen Belebung war eine weitere Leistung der 27jährigen amerikanischen Besatzungszeit, dass eine Verbesserung der Lebensumstände, insbesondere in den Bereichen Gesundheit und Erziehung erreicht wurde. Vor dem Zweiten Weltkrieg war Okinawa die einzige Präfektur ohne Einrichtungen von Höherer Bildung. In der amerikanischen Besatzungszeit wurde 1950 die Ryūkyū Universität auf dem Gelände des ehemaligen Shuri-Schlusses von der USCAR gegründet. Viele Studenten aus Okinawa konnten mit Hilfe von Stipendien Studienaufenthalte in den USA wahrnehmen, und zahlreiche Studenten gingen auch zur weiteren Ausbildung nach Japan, allerdings als Ausländer mit Reisepass<sup>87</sup> (Sakihara 2000: 554).

Am 15. Mai 1972 um Mitternacht wurde Okinawa an Japan rückgegliedert. Das Datum löste damit den bisherigen Termin des 28. April als symbolhaften Tag für Gedenkveranstaltungen und Protestaktionen ab.

### **2.8.2. Revision religiöser Traditionen**

Während der amerikanischen Besatzungszeit wurden nicht nur große Flächen von Siedlungsgebieten und landwirtschaftlich genutzten Flächen für die Errichtung von Militärbasen zerstört, sondern auch zahlreiche Verehrungsplätze der Gemeinschaft, wie etwa Brunnen (*kaa*), *utaki* oder Gräber. In einigen Fällen wurden die Verehrungsobjekte innerhalb der Militäranlage zusammengefasst und zu einem Ort außerhalb des Geländes neu eingeweiht. Diese Maßnahme der Zusammenlegung mehrerer Verehrungsobjekte zu einem Ort nennt man *gōshi*. In selteneren Fällen wurden die Verehrungsplätze wie *utaki* oder die Familiengräber in ihrer Form belassen. Während deshalb in den öffentlichen Gebieten in Okinawa zahlreiche Betorte verändert wurden, wie etwa Brunnen, die der Modernisierung weichen mussten und stillgelegt oder zubetoniert wurden, blieben hingegen einige Verehrungsplätze innerhalb der Militärbasen in ihrer unberührten Form weiterhin bestehen.

Die damaligen Zeitungen erwähnten häufig in diesem Zusammenhang die sogenannte „Neue-Leben-Bewegung“ (Shin-seikatsu Undō), die Okinawa in allen Bereichen auf den gleichen Stand wie Japan bringen sollte. Die Vereinheitlichung galt in religiösen

---

<sup>87</sup> Bis 1972 nützten 1.045 Studenten Okinawas die Möglichkeit eines Studienaufenthaltes in den USA. Laut Stand von 1980 schlossen 3.924 Studenten eine Höhere Bildung in Japan ab (Sakihara 2000: 554).

Belangen vor allem für die Jahresfeste. Während in Okinawa viele Feste nach dem chinesischen Kalender (*kyūreki*, „alter Kalender“) abgehalten wurden, war man in der Neuleben-Bewegung darum bemüht, die dafür bestimmten Daten nach dem westlichen Kalender festzulegen. Da die Gemeinschaftsrituale von Personen wie den Noro abgehalten wurden, mussten sie mit der Änderung einverstanden sein, und wurden deshalb auch um ihre Zustimmung gebeten, wie etwa ein Artikel mit dem Titel „*Kamigoto* und Neujahr sind separat. Auch die Noro von Itoman gibt ihr OK für das neue Neujahr.“ (*Okinawa Taimusu*, 7.12.1960) zeigt.

Teil der Shin-seikatsu Undō war es auch, durch Neuerungen eine Verbesserung der Lebensqualität zu erzielen. So wurden in zahlreichen Gemeinden Sportplätze, Parks, *gateball*-Plätze oder Erholungseinrichtungen errichtet, für die manchmal auch Betorte zerstört wurden. In diesem Zusammenhang soll aus einem Artikel der Serie „Beseitigung des Aberglaubens“ (*meishin daha*) der *Okinawa Taimusu* zusammengefasst werden, in dem von der Zerstörung eines *utaki* berichtet wird.

„Mit Sport das Dorf beleben. Jugendliche und Ehefrauen werden im Zentrum sein.

„Ein gesunder Geist in einem gesunden Körper.“ (...) Schauplatz Haneji-Dorf, Bezirk Kawaga, derzeit 590 Einwohner (120 Haushalte) (...) Hier ist seit alters her der Yuta-Glaube verankert, und der Aberglaube beherrscht stark das gesamte Dorf. Vor allem für junge Leute ist es manchmal schwer, in diesem Schatten zu leben. Man kann nicht leugnen, dass hier bei den Generationen zwei Denkweisen zusammentreffen. Die Atmosphäre in der Gemeinschaft hat sich jedoch seit zwei, drei Jahren geändert, als man beschloss, durch Sportaktivitäten einen frischen Wind ins Dorf zu bringen. (...) Natürlich haben bei diesen gemeinschaftlichen Sportfesten Yuta nichts zu suchen. Der Betort hinter dem Gemeindehaus wurde durch Bulldozer [zerstört] und mit der Errichtung eines Volleyballplatzes zu einem Erholungszentrum [umgewandelt]. (...) Die Dorfbewohner erkennen die Wichtigkeit der Harmonie, und dieses Gefühl ist wohl vergleichbar mit dem Teamgeist beim Sport.“ (*Okinawa Taimusu*, 16.8.1960)

Betorte, die in der Vergangenheit in regelmäßigen Ritualen aufgesucht wurden, um für das Wohl der Gemeinschaft zu bitten, werden in diesem Artikel mit Herdquellen des Aberglaubens in Zusammenhang gebracht. Wenngleich die Priesterinnen nicht genannt werden, sondern stattdessen Yuta, werden hier zwei Pole gegenübergestellt: der „dunkle“, abergläubische (Stichwort „Schatten“) Bereich der religiösen Praxis und der „helle“, harmonische (Stichwort „frischer Wind“) Bereich des Sports. Wenn man annimmt, dass die Hauptakteure der traditionellen religiösen Praxis Frauen mittleren Alters sind, beispielsweise

die Großmutter in einem Haushalt, so könnte mit der Überschrift, dass vor allem Ehefrauen und Jugendliche von den neuen Einrichtungen profitieren werden, eine Andeutung auf die Schwiegertöchter und Enkeln im Haushalt interpretieren. Das obige Beispiel ist kein Einzelfall, in dem heilige Plätze der Gemeinschaft für die Errichtung von Gemeinschaftseinrichtungen zerstört wurden.

Auf der anderen Seite fanden sich in den Zeitungen dieser Zeit vermehrt Artikel von Fällen, in denen Yuta neue Betorte schufen, indem sie kleine Schreine oder Räucherwerk auf eigene Initiative platzierten. Ein Beispiel: In der Schlossruine von Kitayama wurde von einer Yuta ein kleiner Betonschrein errichtet. Nachdem die *Okinawa Taimusu* davon berichtete (*Okinawa Taimusu*, 13.5.1959) und die Vermutung aussprach, dass dagegen keine Maßnahmen getroffen werden, weil die Zuständigen sich vielleicht vor einer „Strafe der *kami*“ fürchten würden, nahm der Bezirksvorsteher dazu Stellung, und verteidigte seine Vorgehensweise damit, dass er erst im nachhinein von dieser illegalen Tat erfahren habe, aber sofort den Schrein entfernt habe. Abschließend merkt er an:

„Meiner Meinung nach verbreiten Yuta Lügen, und es ist seltsam, dass in der heutigen Zeit, wo die Zivilisation fortgeschritten ist, noch immer Leute daran glauben. Der Aufbau der Betstelle war eine Missachtung des Gesetzes und eine Verletzung des Besitzrechtes. In der Zeitung wurde vermutet, dass ich „bedroht“ worden sei, aber ich fürchte keine Drohung seitens einer Yuta. Ich habe vor, mein Amt der Verwaltung gewissenhaft auszuüben, sodass sich solch ein Vorfall kein zweites Mal ereignet.“ (*Okinawa Taimusu*, 20.5.1959)

Die Sitte, eine Yuta zu konsultieren wurde als irrationale Handlung interpretiert, als Aberglauben, der hinderlich ist in der Entwicklung einer modernen Gesellschaft. Im nächsten Artikel wird argumentiert, dass die Menschen ihre Ressourcen statt für Besänftigungsrituale der Ahnen für die Rationalisierung des Lebens aufwenden sollten:

„Neue Religionen und Aberglaube. Rationalisieren wir das Alltagsleben  
Nach dem Krieg wurden in Okinawa mit Erfolg die Bereiche Wirtschaft, Industrie und Kultur wiederbelebt, und die Stabilität der Wirtschaft ermöglicht ein reiches Alltagsleben, und auch das Kulturniveau wurde gehoben. Doch in der Gegenrichtung der Zivilisation gibt es viele Leute, die ein nichtrationales Leben führen mit Neuen Religionen, Aberglauben, Yuta-Käufen und anderen Dingen. (...) Es gibt Leute, die glauben, dass ihnen durch Gebete geholfen werden kann, und wieder andere graben ein Loch in den Boden, weil darin Schätze versprochen sind. Diese Leute, die Dienste der Yuta in Anspruch nehmen, sind unvorstellbar für vernünftige Menschen, und sie sind für uns Verrückte. Wenn diese Menschen ihre Energie, die sie für Ahnenbesänftigung verschwenden, stattdessen für andere Bereiche (Lebensrationalisierung, Erziehung) verwenden würden, wäre wohl unser Leben viel reicher. Die

Menschen, die Yuta um Rat fragen, sollten mit Selbstreflexion nachdenken und sie müssten dann auch einem rationalen Lebensentwurf zustimmen. Man muss den Aberglauben in der Umgebung von der Wurzel her packen, und eine helle, gesunde Gesellschaft bilden, mit der Kraft aller. Die Bewegung für Neues Leben muss als Voraussetzung die Abschaffung des Aberglaubens und ein richtiges gläubiges Leben haben.“ (*Okinawa Taimusu*, 12.11.1959)

Hier wird sogar die Praxis der Ahnenverehrung – Besänftigungsrituale für das Wohl der Ahnen – mit Aberglauben in Zusammenhang gebracht und an der Vernunft der Menschen gezweifelt, die mit Yuta zu tun haben. Zudem werden sie „für uns“ – womit auch die Leserschaft impliziert wird, die sich als „vernünftige Menschen“ sehen – als „Verrückte“ beschrieben. Allerdings bleibt unklar, was genau unter einem „richtigen gläubigen Leben“ verstanden wird.

Die Rubrik „Kusagusa“ der Zeitung *Okinawa Taimusu* behandelte Themen über die Frau in der Familie und am Arbeitsplatz. Hier konnten Leserinnenmeinungen geäußert werden. Folgendstehend zwei Beispiele:

„Schaffen wir gemeinsam die Yuta und die Schicksals-Weissagungen ab  
Ich habe gehört, dass die Versammlung zur „Bewegung für Neues Leben“ die Bewegung zur Yuta-Abschaffung begonnen hat, und ich bin darüber sehr erfreut. Ich bitte als einen Punkt der Bewegung auch die Abschaffung der Zukunftsweissagung einzubeziehen. Ich habe zwar gehört, dass die Schicksalsweissagung auf statistischen Ursachen basiert, aber ich bezweifle dies. Das Schicksal der menschlichen Beziehungen wie Eltern-Kind, Geschwister oder Ehepartner wird in glücksbringende und unglücksbringende Tage weisgesagt und gedruckt. Gleichzeitig wird auch in Bezug auf Ackerbau Verschiedenes geraten. Was ich am seltsamsten finde, ist, dass diese Schicksalsratschläge auch in Zeitungen angeführt werden. Ich weiß zwar nicht die genaue Sachlage, aber ich denke, dass die Zeitungen auf der Hauptinsel (Japan) solche Sachen nicht abdrucken. Ich wünsche mir, dass die Zeitungsverlage auch in eine Richtung der richtigen Kultur gehen mögen.“ (*Okinawa Taimusu*, 28.4.1959)

Yuta und die „Hauptinsel-Ehefrau“

„Kommentar von einer Frau, die nach Okinawa zurückkommt, und über den Yuta-Glauben verärgert ist. Leute, die in einer sehr traurigen Situation sind, können wohl nicht zwischen Vernunft und Aberglauben unterscheiden. Liegt es an der Armut der Politik, oder dass es keinen richtigen Glauben gibt? Menschen mit psychischen Problemen gehen zur Yuta, die das Problem auf Betmangel zurückführt. Man sollte Gegenmaßnahmen überlegen, damit die Menschen zu einer höheren geistigen Kultur gelangen können.“ (*Okinawa Taimusu*, 4.2.1960)

## 2.9. Okinawa als Teil Japans

Nach der Rückgliederung Okinawas an Japan im Jahre 1972 stieg die Erwartung in der Bevölkerung, dass sich die amerikanische Militärpräsenz in Okinawa merklich verringern werde und die Umstände innerhalb der Präfektur jenen in Kernjapan angeglichen werden. Diese Erwartung wurde nicht bestätigt, denn es wurde nur etwa 15% weniger Land für militärische Zwecke genutzt<sup>88</sup> (Tanji 2006: 109).

Vor der Rückgliederung war der 28. April ein wichtiger Tag für Protestaktionen, in Andenken an den Tag der Unterzeichnung des US-Japanischen Friedensvertrages im Jahre 1952. Nach der Rückgliederung wurde der 15. Mai als neuer Gedenktag eingeführt und war Anlass für verschiedene Veranstaltungen, wie zum Beispiel ein „Friedensmarsch“ (Tanji 2006: 119). Somit waren nach der „amerikanischen Ära“ längst nicht die Probleme gelöst: Okinawa, die ärmste Präfektur Japans hinkte auf der wirtschaftlichen Ebene dem Standard in Kernjapan nach und musste noch immer die Präsenz der amerikanischen Militärbasen – zusätzlich jene der japanischen Selbstverteidigungstruppen – dulden. Diese Realität sehen viele Wissenschaftler mit Kritik. Hook und Siddle gehen gar soweit, Okinawa als Spiegel der japanischen Probleme zu sehen, wenn sie kommentieren: „Okinawa ist ein Schaukasten für alles, das im gegenwärtigen Japan schief läuft. Es ist die Krise des japanischen Staates im Mikrokosmos.“ (Hook u. Siddle 2003: 244).

### 2.9.1. Von der ärmsten Präfektur zum subtropischen Urlaubsresort

Die japanische Regierung versuchte, unter dem Motto „*hondo-nami*“ („mit Kernjapan aufholen“) die Wirtschaft in der südlichsten Präfektur anzukurbeln. Dabei wurde drei Schwerpunkte gesetzt, die sogenannten „drei Ks“: Basen (*kichi*), öffentliche Unternehmen (*kōkyō-jigyō*) und Tourismus (*kankō*)<sup>89</sup>. Besonders letzterer Bereich prägte das Bild von Okinawa in der darauffolgenden Zeit. Mit den 1980er Jahren wurde in Okinawa vermehrt mit

---

<sup>88</sup> Im Jahre 1989 gab es in der Präfektur Okinawa 45 amerikanische Militärbasen und 35 Stützpunkte der japanischen Selbstverteidigungstruppen. Von den amerikanischen Basen waren 95,7% auf der Hauptinsel Okinawa stationiert (Tanji 2006: 116). 25 Jahre nach der Revision waren die US-Militäreinrichtungen in Kernjapan zwar schon um 60% reduziert, in Okinawa jedoch nur um 16% (Ōta 2003: 122).

<sup>89</sup> Durch diese drei Bereiche blieb die Präfektur weiterhin abhängig, teilweise von Washington, doch hauptsächlich von Toyko. Die Einnahmen durch die Militärbasen waren mehr als die Präfektur in den primären und sekundären Industriesektoren zusammen erwirtschaftete, und doppelt so hoch waren die Einnahmen durch den Tourismus (McCormack 1999: 265-266).

dem Thema des Meeres geworben<sup>90</sup>, und große Resorthotels und Einrichtungen für Marinesport schossen wie Pilze aus dem Boden (Tada 2008: 152). Dabei war der Fokus weniger auf die Bedürfnisse der Bewohner Okinawas, als vielmehr auf die Wünsche der Konsumenten des Massentourismus gerichtet, wodurch die Umwelt nicht von negativen Auswirkungen verschont blieb (Matsui 2002: 32)<sup>91</sup> und viele Projekte im Namen der „Entwicklung“ keine Nachhaltigkeit zeigten (vgl. McCormack 1999). Hibiskusblüten und Palmenfarne (*sotetsu*) sind heute typische Pflanzenmotive in Okinawa, doch wurden diese Sorten hauptsächlich ab den 1960er Jahren angepflanzt, um so ein „tropisches“ Okinawa zu kreieren (Figal 2006: 110-112).

Neben der Außendarstellung für Touristen entwickelte sich auch eine neue Selbstdefinition im sogenannten Okinawa-Boom, der nach Tada vor allem durch die Populärkultur Okinawas evoziert wurde (Tada 2008: 153). 1990 wurde erstmals das *uchinaanchu taikai* (*uchinaanchu*-Festival) abgehalten, ein Treffen der weltweit lebenden *uchinaanchu* (Bewohner Okinawas, bzw. Personen aus Okinawa, die ausgewandert sind), das seitdem alle fünf Jahre stattfindet und das Identitätsbewusstsein der Okinawa-Diaspora verbindet und stärkt<sup>92</sup>.

Im Zuge der Promotion von Gegenwartskultur wurde auch die Vergangenheit als Königreich Ryūkyū in einem neuen Blickwinkel präsentiert. Dabei spielte die Rekonstruktion<sup>93</sup> des Shuri-Schlusses eine wichtige Rolle, welches 1992 – zum 20. Jubiläum nach der Rückgliederung an Japan – eröffnet wurde. Der sogenannte Ryūkyū-Königreich-Boom wurde außerdem durch die 1993 ausgestrahlte NHK-Fernsehserie „Ryūkyū no kaze“

---

<sup>90</sup> Ein großer Faktor hierbei spielte auch die Abhaltung der Marine-Expo 1975 in Okinawa. Dieses Ereignis war nicht nur für die Imagebildung der Präfektur relevant, sondern auch der Anlass für den Beginn einer langfristigen Tourismus-angepassten Planung, da infrastrukturelle Maßnahmen (Ausweitung und Erneuerung von Straßen, Hafen, Flughafen, Abwassersysteme und Flussregulierungen) begonnen wurden (McCormack 1999: 267).

<sup>91</sup> Ein Beispiel für Umweltprobleme, die durch die wirtschaftliche Priorisierung entstanden sind, ist etwa das Phänomen der Erosion und damit verursachenden Verschmutzung des Meeres durch rote Erde, was wiederum die Zerstörung von Korallen bewirkt. Waren ursprünglich die Felder in kleine Flächen geteilt und von niedrigen Steinmauern angegrenzt, so änderten sich die Einheiten zu großen, weiten Ackerfeldern, die bei heftigeren Regengüssen Erdrutsche verursachen können. In einem anderen Fall wurden für die Errichtung des „Yanbaru-Waldes“ (*yanbaru no mori*) im Norden Okinawas die bestehenden natürlichen Bäume gefällt, und an ihrer Stelle schnell wachsende Baumarten eingesetzt, sodass statt der ursprünglichen Umgebung eine künstliche hergestellt wurde (Fujiwara 2002: 66-68). Andererseits gibt es auch diverse Revitalisierungsprojekte, die vor allem die lokale Wirtschaft und den Umweltschutz betonen (Beispiel Yomitan, siehe Sasaki 1999).

<sup>92</sup> Im Jahre 2000 jedoch wurde aufgrund der Abhaltung des G8-Treffens das dritte *uchinaanchu taikai* auf 2001 verschoben, weshalb das vierte *uchinaanchu taikai* 2006 stattfand.

<sup>93</sup> Wohlgemerkt, keine Restaurierung, da die Schlacht von Okinawa das Schloss buchstäblich in Schutt und Asche verwandelt hatte.



gestärkt, die über die Geschichte des Königreiches im 17. Jahrhundert erzählte. Somit wurde auch ein neues Nostalgie-Gefühl für die stolze Vergangenheit evoziert (Tada 2008: 154, Altmeier 1999: 160).

### **2.9.2. Yuta-Kritik in der „tootoomee-Diskussion“**

Ab Januar 1980 behandelte die Zeitung *Ryūkyū Shimpō* in einer Serie das sogenannte „tootoomee-Problem“. *Tootoomee* ist die umgangssprachliche Bezeichnung für die Ahnentafeln (*ihai*). In Okinawa ist die Nachfolge der Ahnentafeln streng geregelt und mit Tabus behaftet. Die Ahnentafeln sollten idealerweise dem ältesten Sohn weitergegeben werden. Wenn die Familie keinen Sohn hat, so sollte der zweite Sohn des Bruders die *ihai* übernehmen und weiterführen. Die *ihai*-Ideologie mit der Betonung auf den erstgeborenen Sohn als Nachfolger wurde zur Zeit des Königreiches in manchen Fällen auch flexibel gehandhabt, doch nach dem Untergang des Königreiches waren es vor allem die Yuta, die die Ideen über die Nachfolge des Stammhalters dogmatisierten und festigten (Dana 2001: 39-41). In dieser Ideologie ist es demnach verboten, dass Frauen die Ahnentafeln übernehmen und weiterführen. Mit den Ahnentafeln, die üblicherweise an den ältesten Sohn weitergegeben wurden, wurde auch gleichzeitig das Erbe übergeben, und dieser Brauch wurde noch weitergeführt, selbst wenn auf der rechtlichen Ebene durch die Reformen in der Nachkriegszeit Veränderungen stattfanden. Da diese Vorgehensweise dem Gleichberechtigungsprinzip des Zivilrechts widersprach, kam es in der Gesellschaft zu einer heftigen Diskussion, die Sitte abzuschaffen. Vor allem verschärfte sich das Problem in Familien, in denen nur Töchter vorhanden waren und folglich die Ahnentafeln – inklusive Erbe – an einen männlichen Verwandten weitergegeben wurden.

Das „Yuta-Problem“ wurde durch die Zeitungskampagne nicht direkt kritisiert, sondern durch die *ihai*-Thematik indirekt behandelt, da Yuta die Ideologie der männlichen Nachfolge unterstützen. Die Kampagne stieß auf großes Interesse und rege Rückmeldung seitens der Leser. Die Lesermeinungen – großteils Kritikäußerungen gegenüber den starren Regeln, wie sie von Yuta proklamiert werden – wurden auch veröffentlicht, und somit bot die Zeitung ein Forum und ein Ventil für die Meinungen in Bezug auf Yuta (Ōhashi 1998: 131-132). Verschiedene Organisationen wurden gegründet, so etwa startete der Verbindungsrat der Frauengruppen Okinawas (Okinawa-ken Fujin Dantai Renraku Kyōgi-kai, Abk. Fudankyō) zusammen mit der Anwaltskammer (Okinawa Bengoshi-kai) eine große Kampagne mit dem

Titel „Auch Frauen können die Ahnentafeln übernehmen“ („*Tootoomee* wa onna demo tsugeru“), und es wurden diverse Veranstaltungen zu diesem Thema organisiert (Miyagi 2001: 570). Die *tootoomee*-Diskussion war auch Anlass für eine Untersuchung von über 200 Hausfrauen in Nago im Jahre 1980, die folgendes ergab:

1. 70% der Haushalte verehrten *tootoomee*. Davon hatte knapp die Hälfte mehr als fünf *tootoomee*
2. Unter den Haushalten, die *tootoomee* verehrten, hatten 40% „vorübergehend aufbewahrte *tootoomee*“, beispielsweise, weil die eigentlichen Verwalter abgelehnt haben oder im Ausland waren, oder weil die Umgebung der Meinung war, sie seien die eigentlichen Verwalter.
3. In Bezug auf Probleme innerhalb der Verwandtschaft, die durch *tootoomee* ausgelöst werden können, hatten 25% der gesamten Befragten Erfahrung mit Problemen, davon 35% in Verbindung mit Erbangelegenheiten. 80% konsultierten zur Lösung der Probleme Yuta. (Ōhashi 1998: 122-123).

Die Kampagne zeigte Wirkung: waren in einer Untersuchung der Abteilung für Frauen und Jugend Okinawas (Okinawa Fujin-shōnen-shitsu) im Jahre 1977 35,2% der Befragten der Meinung, die Ahnentafeln müssten ausschließlich dem erstgeborenen Sohn weitergegeben werden, und 20,3% der Ansicht, auch Frauen dürften die Ahnentafeln weiter übernehmen, so veränderte sich die Tendenz zu einer Liberalisierung acht Jahre später, nach Durchführung der Kampagne. 1985 waren nur mehr 21,2% der Befragten der Meinung, dass die Ahnentafeln ausschließlich dem Erstgeborenen zu übergeben wären, während der Prozentsatz derjenigen mit der Ansicht, auch Frauen dürften die Ahnentafeln weiterführen, auf 35,2% stieg (Nozato 2007: 126-127).

Im Januar 1982 veranstaltete die Soziologische Gesellschaft Okinawas (Okinawa Shakaigakkai) eine Konferenz an der Okinawa Universität zum Thema „Yuta und die Gesellschaft Okinawas“, an der unter anderem der Sozialanthropologe Yohena Kenji, der Volkskundler Higa Masao, der Sozialpsychologe Ōhashi Hideshi und der Journalist und Initiator der Kampagne der *Ryūkyū Shimpō*, Nozato Yō, den kulturellen und gesellschaftlichen Hintergrund des Yuta-Phänomens erörterten. Dabei wurde auch die Bedeutung der Yuta in Verbindung mit der Kriegsvorgangeneheit diskutiert, und auch ihre positive Funktion festgehalten: Weniger als 40 Jahre nach der Schlacht von Okinawa waren noch immer viele Bewohner von der Tatsache betroffen, dass die Knochen ihrer im Krieg

verstorbenen Verwandten nicht eruiert werden konnten. Unter diesen Hinterbliebenen gäbe es zahlreiche Personen, die eine Yuta konsultieren, um den Sterbeort ihrer Familienangehörigen zu erfahren. Diese Realität der Kriegserfahrung vieler Zeitzeugen und der resultierenden Nachwirkungen sei ein wichtiger Aspekt für das Verständnis des Yuta-Phänomens (Kinjō 1982: 173-174). Einige der Beiträge, sowie Reaktionen des Publikums wurden daraufhin in der Zeitung *Okinawa Taimusu* veröffentlicht, und auch der Akutagawa-Preisträger Ōshiro Tatsuhiro äußerte sich im gleichen Blatt über Yuta. Neben seinen eigenen Erfahrungen mit Yuta, die er mit einem kuriosen Unterton schildert, bemerkt Ōshiro, dass die Denkweise der Yuta nicht unbedingt als „Widerstand gegen den Fortschritt“ interpretiert werden müsse, sondern mehr als „Warnung“ davor, dass durch den Fortschritt – die Modernisierung der Gesellschaft – wichtige Aspekte, die mit der Kultur und Identität Okinawas in Verbindung stehen, gefährdet werden können (Ōshiro 1994: 20-21).

## **2.10. Okinawa heute**

Die kulturelle Eigenheit Okinawas – die Vergangenheit als Königreich, die Ryūkyū-Sprache, traditionelle Musik und Tanz, die Küche Okinawas – wurde durch den Okinawa-Boom vor allem ab den 1990er Jahren verstärkt betont. Das steigende Interesse an der südlichsten Präfektur zeigt sich auch in diversen Veröffentlichungen über die Okinawa-typische Kultur und Lebensweise. Ein besonderes Charakteristikum in der Werbung von der Okinawa-typischen Lebensweise ist die Figur der *obaa*, der „Oma“, die in Filmen (zum Beispiel *Nabii no koi*, 1999) oder Fernsehserien (zum Beispiel *Churasan*, 2001) zu einer Art Leitfigur wurde. Dabei symbolisiert die *obaa* nicht nur den Okinawa-typischen Lebensstil und Slogans wie „Es wird schon irgendwie werden“ („*Nan kuru nai sa.*“) und „Das Leben ist ein Schatz“ („*Nuchi du takara.*“), sondern sie ist auch eine repräsentative Figur für die für Okinawa bekannte Langlebigkeit (Tada 2008: 204-224). Zusätzlich, wie der Literaturwissenschaftler Shinjō Ikuo der Ryūkyū Universität in einer Gesprächsrunde der Zeitung *Ryūkyū Shimpō* anmerkte, wurden durch den sogenannten *obaa*-Boom die bisherigen Assoziationen von Okinawa mit Militärbasen und der Kriegsvergangenheit verdeckt und es fand eine „Genderisierung“ des Okinawabildes statt (*Ryūkyū Shimpō*, 1.3.2003). Wenn man bedenkt, dass im Haushalt üblicherweise das älteste weibliche Familienmitglied – sprich, die *obaa* – die religiösen Aufgaben (zum Beispiel die Betreuung des Hausaltars) für die Familie

durchführt, und sie auch eine Autorität in Ahnenangelegenheiten darstellt, wird mit der Figur der *obaa* auch implizit die spirituelle Tradition angesprochen.

Auf der anderen Seite ereigneten sich Fälle, die die Aufmerksamkeit auf das Problem der Militärbasen weckten. Im Jahre 1995 wurde ein zwölfjähriges Schulmädchen von drei US-Soldaten vergewaltigt, worauf die Bewohner mit lauten Protesten und Demonstrationen reagierten. Dabei ging es nicht nur ausschließlich um die Vergewaltigung, sondern um die Tatsache der militärischen Präsenz in Okinawa an sich und die „Opfer“, die Okinawa damit einbüßt (Angst 2003). Das Problem der Militärbasen war auch fünf Jahre später, beim G8-Treffen 2000 in Okinawa und Kyūshū ein Anlass für Proteste und Demonstrationen, und bis in die Gegenwart ist das Thema der militärischen Präsenz auf der kleinsten Präfektur Japans ein heiß diskutiertes, laut beklagtes Problem.

### **2.10.1. Kaminchu-Kultur im Wandel**

In Bezug auf die spirituelle Kultur Okinawas zeigte sich durch den Okinawa-Boom auch eine Aufwertung der Kaminchu-Kultur. So finden sich vermehrt in Literatur und Film spirituelle Heilerinnen als identitätsstiftender Bestandteil der autochthonen Kultur. Repräsentative Schriftsteller Okinawas, wie Ōshiro Tatsuhiko (die Kurzgeschichten „Mumei no matsuri“ (Das dunkle Fest) 1981 und „Meiro“ (Labrinth) 1991; kompiliert in Ōshiro 1992), Ikegami Eiichi (*Bakaajima nu panasu* (Die Geschichte über unsere Insel) 1994), Matayoshi Eiki (*Buta o mukui* (Die Strafe des Schweines) 1996) und Medoruma Shun („Mabuigumi“ 1999) porträtierten spirituelle Heiler(innen) als Hauptprotagonisten ihrer Geschichten, und der Volkskundler Tanigawa Ken'ichi veröffentlichte eine fiktive Geschichte, die großteils auf seinen Feldnotizen auf Miyako basierte (*Kami ni owarete* (Von *kami* verfolgt) 1994). Leith Morton argumentiert beispielsweise, dass das Thema der Yuta in Ōshiros Geschichten „das Andere“ symbolisiert, und zwar die spirituelle Seite des kulturellen Erbes, die trotz der Modernisierung und Veränderungen der US-Administration überlebte und durch die Revitalisierung der Okinawa-eigenen Tradition nach der Reversion 1972 zu einem neuen Symbol wurde (Morton 2007: 265-266). Auch Shiotsuki Ryōko weist darauf hin, dass in den 1990er Jahren in der Literatur Okinawas eine Wende – eine „Wiederverzauberung“<sup>94</sup> – stattfand von einer „Noro(Kaminchu)-Literatur“ hin zu einer „Yuta-Literatur“. Diese Veränderung spiegelt nach Shiotsuki auch die sozialen Verhältnisse: während in der

---

<sup>94</sup> Shiotsuki spielt auf Max Webers Idee der „Entzauberung der Welt“ an.

erstgenannten Kategorie die Dorfgemeinschaft sehr stark im Vordergrund stand, wurden in der zweiten Kategorie mehr individuelle, innerliche Bereiche behandelt – eine Wende also von Gemeinschaft zum Individuum (Shiotsuki 2005: 28). Diese Entwicklung ist nicht nur in Okinawa, sondern auch in Kernjapan zu beobachten, wo in der Gegenwartsliteratur ein „spiritueller Diskurs“ stattfand (vgl. Gebhardt 2001). Gebhardt, die den japanischen „Religionsboom“ in der Literatur seit den 1970er Jahren anhand der „spirituellen Intellektuellen“ untersucht, hält fest, dass im Zuge der spirituellen Strömung eine Art Ethnoesoterik oder japanischer Selbstorientalismus entstand.

In einem Zeitungsartikel der *Tokyo Yomiuri Shimbun* vom 16.1.2007 wird von einer Untersuchung von japanischen und koreanischen Religionsforschern zum Thema „Frieden, Schmerz, Gebet“ berichtet, bei dem auch Gedenkstätten in Okinawa besucht wurden. Die 64köpfige Forschergruppe hatte unter anderem Treffen mit „Yuta“, und führte gemeinsam Friedensgedenkrituale durch. Der Artikel beschreibt Yuta wie folgt:

„Yuta und *mudang*<sup>95</sup> treten mit Seelen von Verstorbenen direkt in Kontakt, und diese religiöse Form der Orakel und Heilung nennt man „Schamanismus“. In der modernen Zeit, in der die Wissenschaft fortgeschritten ist, wurde dieses Phänomen als „Ding der Vergangenheit“ oder „bedenkliche Sache“ gering geschätzt. Jedoch hat am Ende des 20. Jahrhunderts der Rationalismus der modernen Zeit eine Sackgasse gezeigt, und es wurde die Aufmerksamkeit wieder zu einer „Religion, die mit der Natur vertraut ist“ gerichtet. [Das Phänomen der Yuta, bzw. der Schamanismus] ist stark mit der traditionellen Gesellschaft und Kultur verwurzelt, zeigt Wege für die Probleme von Orten oder Personen, heilt die Menschen und hat somit eine wichtige Präsenz.“ (*Tokyo Yomiuri Shimbun*, 16.1.2007)

Die Bedeutung der spirituellen Heilerin in der modernen Zeit, wie sie in diesem Artikel beschrieben wird, zeigt ein entgegengesetztes Bild im Vergleich zu einem Kommentar, der etwa zwei Generationen zuvor verfasst wurde mit dem Titel „Yuta und der moderne Mensch“, in dem der Autor einen Fall von zwei Frauen schildert, die eine Yuta aufsuchten:

„Die Tatsache, dass sie den Lügen der Yuta glaubten, ist auch eine Seite der dummen Angewohnheit der modernen Menschen Okinawas. Ich sage nicht, dass alle so sind, aber ich glaube, dass in unserer Gesellschaft sich noch ziemlich viele den Rat der Yuta holen, und ich kann es nicht aushalten. Liebe Leser, wollen wir nicht dafür sorgen, dass unsere Gesellschaft von Yuta befreit

---

<sup>95</sup> Spirituelle Heilerinnen in Korea.

wird, damit wir in die Gemeinschaft der modernen Menschen eintreten können?“ (*Ryūkyū Shimpō*, 31.10.1960)

### 2.10.2. Heilige Stätten im Wandel

Man kann sagen, dass die heiligen Stätten eine Art „spirituelle Materialisation“ oder – wie bereits in der Einleitung besprochen – „Metapher für die religiöse Welt“ darstellen, da diese Orte essentiell in der Ritualpraxis der spirituellen Heilerinnen sind. Interessanterweise entwickelt sich die Haltung gegenüber den spirituellen Heilerinnen parallel zur Haltung gegenüber heiligen Stätten. In Zeiten, in denen die „abergläubische Sitte“ der „Yuta“ geringschätzig betrachtet und heftig kritisiert wurde, gab es ähnliche Tendenzen, die *utaki*, die Wirkungsstätten für die Heilerinnen waren, zu zerstören. Die Attribute, mit denen die spirituellen Heilerinnen beschrieben wurden, wurden häufig auch adaptiv für die heiligen Stätten genommen. Vor allem öffentliche Medien und politische Autoritäten waren engagiert, die „rückständigen“ Aspekte in den traditionellen religiösen Sitten Okinawas zu bekämpfen, damit sich ihrer Meinung nach die Gesellschaft rationalisieren und gleichzeitig modernisieren konnte. In Bezug auf heilige Stätten wurden häufig mehrere *utaki* in einem Gebiet an einem Ort zusammengefasst, damit die anderen Betstätten zerstört werden konnten. Dieses Phänomen nennt man *gōshi*, die „Zusammenlegung von Schreinen“. Auf der anderen Seite wurden durch die „Reorganisation der *utaki*“ in der Meijizeit die heiligen Stätten in shintoistische Verehrungsplätze umgewandelt, und auch in den folgenden Epochen erfuhren *utaki* Veränderungen: sei es, dass das Waldgebiet des *utaki* gefällt wurde, um gemeinschaftliche Parks, Sportplätze, *gateball*-Plätze oder andere öffentliche Einrichtungen zu bauen, oder dass auf einem bestimmten Gebiet eine militärische Basis errichtet wurde. In anderen Fällen wiederum wurden die in den *utaki* abgehaltenen Zeremonien der Dorfgemeinschaft nicht mehr durchgeführt, und die heilige Stätte verlor ihre Funktion.

Mit dem Okinawa-Boom fand jedoch gleichsam wie der Wandel in der Bedeutung der Kaminchu-Kultur eine Neubewertung der heiligen Stätten statt. Im Zuge der touristischen Aufwertung der südlichsten Präfektur und der Promotion ihrer natürlichen Ressourcen wurde vor allem den heiligen Stätten – als repräsentative Orte der spirituellen Tradition Okinawas – immer größere Aufmerksamkeit geschenkt, sodass Okinawa in der Gegenwart auch als „heilende Insel“ (*iyashi no shima*) bekannt ist. Dies zeigt sich auch in der verstärkten

Publikation von *utaki*-Führern, die die „heiligen Pilgerorte Okinawas“ anpreisen<sup>96</sup>. Ein etwas kurioses Beispiel im Trend der Neubewertung der heiligen Stätten Okinawas ist ein Männerparfum mit dem Namen „UTAKI“, das 2006 auf den Markt gebracht wurde (*Okinawa Taimusu*, 4.5.2006).

Die *utaki* wurden auch im Vergleich mit anderen asiatischen heiligen Stätten erörtert, so zum Beispiel in einem internationalen Symposium 2004, bei dem „Okinawas *utaki* und heilige Plätze Asiens“ diskutiert wurden (The Japan Foundation 2004). Bei diesem Symposium wurden die *utaki* im Zusammenhang des immateriellen Kulturerbes (*mukeyi bunka isan*) neben anderen Traditionen wie *matsuri* und Tanz genannt, und die Bedeutung Okinawas hervorgehoben: „In Okinawas „*utaki*“ und den traditionellen Künsten gibt es ein großes Charakteristikum, das in den anderen japanischen Regionen im Verschwinden ist. Nämlich die Tatsache, dass „*utaki*“ und die traditionellen Künste für die Menschen, die in den verschiedenen Inseln Okinawas leben, im Herzen und im Alltag noch heute fest verwurzelt sind und ein „lebendes Kulturerbe“ darstellen.“ (The Japan Foundation 2004: 3). Dabei wurde jedoch auch auf die Veränderungen der *utaki* in der heutigen Zeit aufmerksam gemacht. Bise Hiroko nennt fünf Beispiele, in denen entweder die Funktion oder die Gestalt eines *utaki* einem Wandel unterworfen war:

1. Wandel der Funktion des *utaki* von einem spirituellen Ort zu einem Park oder *gateball*-Platz
2. Aufstellung von kleinen Schreinen und Verehrungsplätzen innerhalb des *utaki*, sowie Anlegen von Besucherwegen
3. Freimachung der *utaki*-Umgebung für öffentliche Benutzung, wie Wege, Ackerfelder oder Militärbasen
4. Umgestaltung des *utaki*-Waldes zu Sportplätzen und ähnlichem
5. Verschwinden der Bedeutung des *utaki* durch die Abnahme an gemeinschaftlichen Ritualen (Bise 2004: 116)

Während die meisten Beispiele ein Verschwinden des heiligen Raumes bewirken, stellt das dritte Beispiel eine Aufwertung des *utaki* dar. Im Folgenden wird anhand des heiligsten Verehrungsortes zur Zeit des Königreiches Ryūkyū, dem Seifa Utaki, die Veränderung und

---

<sup>96</sup> Beispiele sind Higa Chōshins *Okinawa haisho meguri 300* (Dreihundert heilige Pigerorte Okinawas; 2005) oder Nakagawa Kakuji's *Okinawa seichi junrei* (Pilgerschaft zu den heiligen Orten Okinawas; 2006).

der Wertewandel in der jüngsten Vergangenheit dargestellt. Die Informationen dazu wurden aus Zeitungsartikeln aus dieser Zeit entnommen.

### **Beispiel Seifa Utaki**

Besucht man das Seifa Utaki in der Gegenwart, so hat man den Eindruck, als könne man einen Hauch der Vergangenheit zur Zeit des Königreiches erfahren. Hier, am „heiligsten Verehrungsort des Königreiches“ (wie es auch auf der Eintrittskarte angepriesen wird), kamen die Prozessionen aus dem Königshof in Shuri – allen voran die Kikoe Ōgimi und Ihre Priesterinnen – um Zeremonien durchzuführen, zu denen auch der König anwesend war. Schilder an den einzelnen Stationen innerhalb des Areals informieren über die damaligen Funktionen der verschiedenen Orte und über die Rituale, die hier stattfanden. So erfährt man, dass die insgesamt sechs heiligen Areale innerhalb des *utaki* die gleichen Bezeichnungen haben wie die Gebäude und Zimmer innerhalb des Shuri-Schlusses. Die gepflasterten Wege und die mit Sand bedeckten Plätze haben den Anschein, als sei hier noch alles unverändert. Jedoch – der Schein trügt. Das Seifa Utaki wurde erst in der jüngsten Vergangenheit in den heutigen Zustand versetzt.

Am 15. Mai 1972, dem Tag der Reversion Okinawas zu Japan, wurde das Seifa Utaki zur nationalen historischen Stätte ernannt, und erst mehr als zwanzig Jahre später, im Jahre 1994, wurde ein Sechsjahresplan zur Instandhaltung des Seifa Utaki ins Rollen gebracht. Im ersten Jahr bestand die Umsetzung der Arbeiten darin, einen etwa hundert Meter langen Weg vom Eingangsbereich zur ersten Lichtung (dem als *ufuguui* bekannten Platz) von Bäumen und Sträuchern freizumachen. Dabei wurde darauf geachtet, dass nur neuere Bäume, sprich Bäume, die in der Nachkriegszeit dazugewachsen sind, gefällt wurden. Die zerstörten, bzw. abgenutzten Teile auf den insgesamt 450 Meter langen Pfaden innerhalb der heiligen Stätte wurden ebenfalls restauriert. Der Plan basierte auf dem Vorhaben, das *utaki* in den Zustand wie zu Zeiten des Königreiches zu bringen, und es wurde daran gedacht, in Zukunft auch Informationsschilder aufzustellen (*Okinawa Taimusu*, 6.2.1997). Im gleichen Jahr jedoch wurde das *utaki*-Areal durch eine Aktion von Privatpersonen verändert, als zu Jahresende ca. 400 Bäume von etwa zwanzig Teilnehmern einer religiösen Gruppe Okinawas



mit Motorsägen entfernt wurden<sup>97</sup>. Die Strafe für diese illegale Tat wurde auf mindestens 360 Millionen Yen geschätzt (*Ryūkyū Shimpō*, 14.1.1998). Dieses Ereignis sei als ein Beispiel erwähnt, in denen Privatpersonen Verehrungsstätten verändern und sich so ihre Aktionen mit dem öffentlichen Raum kreuzen.

Am 30. November 2000 wurden neun Stätten in der Präfektur Okinawa in die Unesco-Liste des Weltkulturerbes (*world heritage*) aufgenommen. Neben Burgruinen und einer Gartenanlage wurden auch heilige Stätten – unter anderem das Seifa Utaki – und ein königliches Mausoleum als Unesco-Weltkulturerbe anerkannt. Das Seifa Utaki war als Kulturerbestätte vor allem wertvoll, da es „die Form des alten Glaubens bis in die heutige Zeit bewahrt hatte“ – so ein verantwortlicher Leiter und Untersuchungsermittler des Amts für Kunst und Kultur (Bunkachō) (*Okinawa Taimusu*, 7.3.2000). Durch die Bedeutung als wichtige Kulturerbestätte stieg auch dessen touristische Wichtigkeit. Im April 2003 wurde vor der Einfahrt zum Eingangsbereich des *utaki* ein aus Stein gemeißeltes großes Anzeigeschild aufgestellt (*Okinawa Taimusu*, 30.4.2003), und damit begonnen, den 600m<sup>2</sup> großen Parkplatz auf das Vierfache zu vergrößern (*Okinawa Taimusu*, 18.12.2003). Dabei bestand die Sorge, inwiefern man die Atmosphäre des Ortes bewahren kann, und gleichzeitig den Bedürfnissen der Besucher gerecht werden könne. Nachdem ein asphaltierter Parkplatz und eine Toilettenanlage vor dem Eingangsbereich zur heiligen Stätte errichtet wurden (Abb. 2), wurden Aufgaben wie Reinigung und Bewahrung des *utaki*, bzw. der dazu errichteten Anlage immer notwendiger, weshalb in Erwägung gezogen wurde, ein Eintrittsgeld zu verlangen und gleichzeitig ein Besucherzentrum im Eingangsbereich zu errichten. Dieses wurde im Juli 2007 eröffnet (Abb. 3), und der Eintritt auf 200 Yen für Erwachsene und 100 Yen für Kinder festgesetzt. Personen, die nicht aus touristischen Gründen, sondern für Gebete das *utaki* besuchen, bezahlen den Halbprijs. Im ersten Jahr nach der Eröffnung des Besucherzentrums wurden 190.000 Besucher registriert, was durchschnittliche Besucherzahlen von über 500 Personen pro Tag ausmacht (*Okinawa Taimusu*, 28.6.2008). Noch sieben Jahre zuvor betrug die geschätzte tägliche Besucherzahl 300 Personen (*Okinawa Taimusu*, 7.6.2001). So wurde aus der ehemaligen heiligen Zeremonienstätte der Kikoe Ōgimi und Betstätte für viele spirituelle Heilerinnen einer der

---

<sup>97</sup> Durch die Anmerkung im Artikel, dass unter den Bäumen auch 26 Stück dabei waren, deren Durchmesser über 20 Zentimeter betrug, kann man annehmen, dass der Großteil der Bäume, die diese Gruppe abgesägt hatte, jüngere, kleinere Bäume waren.

wichtigen Okinawa-„Highlights“, das nicht nur Besucher für Gebetrituale empfängt, sondern auch Touristen aus aller Welt (Abb. 4, 5).



**Abbildung 3: Baustelle im Eingangsbereich des Seifa Utaki (Quelle: The Japan Foundation 2004: 20)**



**Abbildung 4: Besucherzentrum im Eingangsbereich des Seifa Utaki.**



**Abbildung 5: Der innerste Teil des Seifa Utaki.**



**Abbildung 6: Immer mehr Touristen besuchen den „mystischen“ (*shinpiteki*) Ort.**

### 2.11. Zusammenfassung

Der geschichtliche Überblick Ryūkyūs, bzw. Okinawas, hat gezeigt, dass die eigentümlichen Sitten in denjenigen Zeiten infrage gestellt oder diskutiert wurden, in denen das Königreich bzw. die Präfektur mit einer anderen Kultur konfrontiert wurde. Der Einfluss Satsumas veranlasste Politiker wie Shō Shōken die Macht der Priesterinnen am Königshof zu minimieren, sowie die Einflusskraft der Yuta auszulöschen. Sai On, der durch den chinesischen Einfluss von konfuzianistischen Ideen geprägt war, versuchte die Denkweise der Bevölkerung Ryūkyūs zu rationalisieren, und strebte auch die Auslöschung der „abergläubischen Sitten“ an. Während der anfänglichen Meiji-Zeit, nachdem das Königreich in Gesamtjapan inkorporiert wurde, traten für die Präfektur Okinawa verschiedene Reformen erst verspätet ein, denn statt einer raschen Assimilierung (*dōka*) lautete die Strategie, die alten Sitten zu bewahren (*kyūkan-onzon*). Erst allmählich wurden auch in Okinawa gleiche Verhältnisse geschaffen wie in den anderen Präfekturen, doch die Japanisierung bedeutete auch, die eigenen Kulturelemente – wie etwa Sprache, Kleidung, Religion – zugunsten der „Modernisierung“ aufzugeben. Der Priesterinnenkult, der zur Zeit des Königreiches ein institutionalisiertes System war, wurde abgeschafft und auch die heiligen Stätten (*utaki*) wurden entweder zerstört oder zu shintoistischen Verehrungsplätzen umgewandelt. Während des Zweiten Weltkrieges musste ein Großteil der Bevölkerung Okinawas feststellen, dass sie für die japanischen Mitbürger noch immer nicht als „volljapanisch“ betrachtet wurde und Diskriminierung erfuhr. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg wurde Okinawa mit einer 27jährigen Besatzungszeit des US-amerikanischen Militärs konfrontiert, bis es schließlich 1972 an Japan zurückgegliedert wurde. Trotz heftiger Kritik und Phasen der Verfolgung in der Vergangenheit konnte dennoch die Tätigkeit der spirituellen Heilerinnen nicht ausgelöscht werden. Wenngleich noch heute die Bereiche der Heilerinnen häufig mit Aberglaube und Rückständigkeit assoziiert werden, gibt es auf der anderen Seite auch die Tendenz, das eigene spirituelle Erbe im Kontext der Okinawa-typischen Identität hervorzuheben. Dies kann man auch deutlich erkennen an der Neubewertung und Promotion von heiligen Stätten.

### 3. Zur Religion Okinawas

Wie bereits im vorigen Kapitel deutlich wurde, zeigt die Kultur Okinawas Unterschiede zur jener in Kernjapan. Vor allem der intensive Austausch mit China und anderen ostasiatischen Ländern während der Zeit des Königreiches Ryūkyū prägte darin bestimmte Elemente. Die Einführung des Buddhismus wird mit dem Mönch Zenkan zur Zeit von König Eiso (r.1268-1274) in Verbindung gebracht. Der König ließ westlich der königlichen Burg in Urasoe den Tempel Gorakuji errichten, womit die Verbreitung buddhistischer Ideen durch die Tätigkeit buddhistischer Mönche im Reich begann. Die Blüte des Buddhismus erfolgte erst zweihundert Jahre später in der Zeit von König Shō Shin (r.1477-1526). Besonders Tempel der Zen- und Shingon-Schulen wurden im Königreich Ryūkyū errichtet. Dies wird von manchen Historikern damit begründet, dass die Satsuma-Herrschaft ab dem 17. Jahrhundert vorwiegend diese beiden Schulen förderte, doch nach Shimajiri wurden schon in der Zeit vor 1609 (Satsuma-Invasion) vornehmlich jene beiden buddhistischen Schulen bevorzugt (Shimajiri 1975: 249). Der Shintoismus stand in keiner Weise als konkurrierender Einfluss zum Buddhismus, sondern es entstand eine Mischung beider Konzepte, sodass häufig Schreine gleich neben bestimmten Tempeln errichtet wurden und diesen affiliert waren. Allerdings waren sowohl der Buddhismus als auch der Shintoismus nur in den oberen Schichten verbreitet. In den Dörfern gab es weder Tempel, noch Schreine, und die „Sakralbauten“ in den ruralen Gebieten waren das Grundstück der Noro, *norō-dunchi*, oder das Zeremoniengebäude *kami-ashage*<sup>98</sup>. Erst durch die Meiji-Regierung wurden innerhalb ausgewählter heiliger Plätze (*utaki*) shintoistische *torii* errichtet und die autochthonen Sakralplätze in den (staats)shintoistischen Kontext eingebunden. Durch die chinesische Gemeinschaft, die sich Ende des 14. Jahrhunderts im Stadtteil Kume von Naha niederließ, wurden Ideen und Werte des Taoismus und Konfuzianismus unter der Bevölkerung verbreitet<sup>99</sup>. So beeinflusste der chinesische Herdgott-Glauben den *hi nu kan*-Glauben in der autochthonen Religion, und durch die chinesische Sitte der Ahnentafeln wurde der

---

<sup>98</sup> Ein *kami-ashage* (bzw. *kami-ashagi*) ist ein kleines Gebäude ohne Wände. Es besteht aus einem Dach, das auf vier Säulen gestützt ist. Zu Ritualen werden die Seiten mit Blättern ausgekleidet, damit sich die Ritualeiterinnen hier zurückziehen können, um Gebete durchzuführen. Meist haben nicht mehr als ein halbes Dutzend Personen Platz, und das Dach ist eher niedrig gehalten, sodass man nur in gebückter Haltung ein *kami-ashage* betreten kann.

<sup>99</sup> Nach Kubo kann man taoistische Einflüsse schon vor der Einbürgerung der Familien aus Fujian vermuten, da das Königreich bereits enge Kontakte zu China pflegte (Kubo 1993: 59).

Ahnenkult Ryūkyūs geprägt, wodurch eine spezielle Verwandtschaftsgruppe – das *munchuu* – entstand.

Neben diesen Einflüssen waren autochthone Eigenheiten in der Kultur Okinawas ausgeprägt, von welchen der Priesterinnenkult und damit einhergehend die Dominanz der Frauen in religiösen Angelegenheiten zu nennen sind. Bevor auf die zentralen Begriffe der Religion Okinawas näher eingegangen wird, scheint es angebracht, den Religionsbegriff im Zusammenhang mit den Glaubenskonzepten Okinawas zu definieren.

Interessanterweise verwenden repräsentative einheimische Wissenschaftler eher den Begriff „Glaube“ (*shinkō*) statt „Religion“ (*shūkyō*). So stellt Yohena Kenji in der Serie *Okinawa-kenshi* (Geschichte der Präfektur Okinawas; 1972), die von der Ryūkyū-Regierung herausgebracht wurde, im Band über „Volkssitten“ den „Volks glauben“ (*minkan-shinkō*) vor. Yohena erwähnt, dass der Begriff „Volks glauben“ Assoziationen zu Aberglauben weckt, doch unterstreicht er die wichtige soziale Funktion, die sich etwa darin zeigt, die gesellschaftliche Ordnung zu bewahren und Entspannung in Krisensituationen zu bieten. Zwar betont er, dass die Denkweise der zentralen Richtsetzungen und die „Elitenmentalität“ der Bürokraten ausschlaggebend waren für die Tatsache, dass die Peripherie mit ihrem „Aberglauben“ geringschätzig betrachtet wurde. Allerdings nennt er keinen konkreten Grund, weshalb er seine Ergebnisse als „Volks glauben“ und nicht als „Religion“ vorstellt (Yohena 1972: 698-699).

In der gleichen Serie (*Okinawa-kenshi*) – diesmal 1975 vom Erziehungskomitee der Präfektur herausgebracht – beschreibt Miyagi Eishō im Band „Kultur“ den „autochthonen Glauben“ (*koyū-shinkō*), im Unterschied zu „importierten Religionen“ (*gairai shūkyō*), die im darauffolgenden Kapitel von Shimajiri Katsutarō beschrieben werden. Auch Miyagi vermeidet den Begriff „Religion“. Stattdessen versucht er, die Grundformen des Glaubens, wie sie von westlichen Wissenschaftlern diskutiert wurden, mit Phänomenen in Okinawa zu kontextualisieren. Der Animismus, der von E.B. Tylor und H. Spencer mit „geistigen Existenzen“ und „Seelen“ in Verbindung gebracht wurde, wird laut Miyagi im *mabui*-Konzept Okinawas deutlich. Max Müllers Naturismus, in dem Lebewesen, Pflanzen, Steine und Naturgewalten von zentraler Bedeutung sind, findet man in Okinawa in den *kami*-Konzepten, die mit Naturerscheinungen, wie Feuer und Wasser verbunden sind. Emile Durkheims Totemismus und Schamanismus kann man laut Miyagi in bestimmten Personen wie der Yuta sehen, die Schamaninnen gleichkommen (Miyagi 1975: 155-156). Sowohl

Yohena als auch Miyagi sprechen eher von Glauben als von Religion. Untersucht man jedoch die Hauptquellen der Autoren für ihre Erklärungen zum Volksglauben in Okinawa, so verweisen beide insbesondere auf zwei repräsentative Studien: *Forschungen zur Religionsgeschichte Ryūkyūs* (1965) vom japanischen Religionshistoriker Torigoe Kenzaburō, und *Okinawan religion* (1966) vom amerikanischen Sozialanthropologen William Lebra. Auch der Religionswissenschaftler Ikegami Yoshimasa spricht vom „Volksmedium-Glauben“ in seinem Werk, obwohl er angibt, den Glauben und die Praxis der Volksmedien und deren Klienten als „autonome religiöse Phänomene“ zu verstehen (Ikegami 1999: 10). Schlägt man in der *Okinawa Enzyklopädie* nach, so wird beim Begriff *minkan-shinkō* auf den Begriff *shūkyō* verwiesen (ODJ 1983).

Es stellt sich folglich die Frage, inwiefern man im Falle von Okinawa von „Religion“ sprechen kann, oder ob nicht der Begriff „Glaube“ passender wäre. Sakurai stellt den Begriff des Volksglaubens dem der Religion gegenüber. Eine Religion hat einen Gründer und dessen Lehre als Basis. Durch die Anhänger, die die Lehre verbreiten, organisiert sich eine Glaubensgemeinschaft. Im Gegensatz dazu hat ein Volksglaube keinen Gründer, sondern er entstand innerhalb der Gemeinschaft. Außerdem gibt es im Volksglauben keine professionellen Personen, wie etwa Missionare, die die Lehre weitergeben. Dazu gehören auch professionelle Ämter, die die Tradition weiterführen. Als weiteres Merkmal spricht Sakurai die überregionale, übernationale Eigenschaft einer Religion an, wohingegen ein Volksglaube auf einen kleineren Rahmen begrenzt ist (Sakurai 1976: 5-8). Dem Argument Sakurais, dass sich Volksglaube darin ausdrückt, dass es keine professionellen Personen gibt, die diese Tradition ausüben, kann entgegengebracht werden, dass es im Falle von Okinawa sehr wohl Gemeinschaftsmitglieder gibt, die als *niigan*, *niitchu*, *kudi* oder Noro ein bestimmtes Amt ausführen, in dem sie die Glaubenskonzepte pflegen und an ihre Nachfolger weitergeben. Auch das Argument, dass sich der Volksglaube innerhalb des täglichen Lebens entwickelt, sich also auf der Basis der Gemeinschaft bildet, geht nicht einher mit den „top-down“-Strategien, wie sie etwa in der Institutionalisierung des Norosystems oder der Verbreitung des Ahnenkultes durch chinesische Einflüsse zu sehen sind. Nach Hori Ichirō unterscheidet sich Volksglaube von der „Religion primitiver Gesellschaft“ darin, dass die Gesellschaft bereits eine hoch entwickelte Religionskultur aufgenommen hat (Ikegami 1999: 14). Eine Alternative, die sowohl die Begriffe Religion und Volksglaube verbindet, wäre „Volksreligion“ (*minkan-shūkyō*), die Ikegami als „religiöse Ideen und Praxis im alltäglichen

Leben“ definiert, wobei auch er betont, dass sich im Unterschied zur „primitiven Religion“ (*mikai-shūkyō*) im Falle der Volksreligion bereits eine dogmatisierte, systematisierte Religion in der Gesellschaft etabliert hat (Ikegami 1999: 11-12). Vor allem ab der zweiten Hälfte der 1970er Jahre, so Ikegami, habe sich ein Wandel in der wissenschaftlichen Definition ergeben vom „reinen, statischen Modell“, den der Begriff „Volksglauben“ evoziert, zum „komplexen, dynamischen Modell“ des Begriffes „Volksreligion“ (Ikegami 1999: 13).

Geht man von einem breiteren Religionsbegriff aus, wie er vom amerikanischen Kulturanthropologen Melford E. Spiro definiert wird, als "(...) eine Institution, die kulturell gemusterte Interaktion mit kulturell postulierten übernatürlichen Wesen beinhaltet" (Spiro 1966: 96), so kann man den Volks- oder autochthonen Glauben Okinawas ganz recht als Religion bezeichnen. In dieser „Institution“ werden die Glaubens-, sowie Handels- und Wertesysteme mit einem Bezug zum Übernatürlichen interpretiert, wie es Spiro für Religion voraussetzt (Spiro 1966: 98). Der Sozialanthropologe Clifford Geertz definiert Religion als „(1) ein System von Symbolen, das darin arbeitet, (2) im Menschen kraftvolle, tiefgreifende und langfristige Stimmungen und Motivationen zu erschaffen, indem es (3) Vorstellungen von einer allgemeinen Existenzordnung entwirft und (4) diese Vorstellungen mit solch einer Aura der Faktizität kleidet, sodass (5) die Stimmungen und Motivationen einzigartigweise realistisch erscheinen“ (Geertz 1966: 4). Lebra erwähnt im Kontext der Religion Okinawas auch den Begriff „Stammesreligion“, da es kein missionierendes Element gibt, sondern die Zugehörigkeit durch Geburt oder Residenz bestimmt wird, und er fügt hinzu: „Obwohl in dieser Religion sowohl heilige Texte, als auch eine rationalisierte Theologie fehlen, scheint es unberechtigt, sie [die Religion Okinawas] „primitiv“ zu nennen, aufgrund ihrer integrativen Funktion, die sie in einem gebildeten Land hat.“ (Lebra 1966: 45).

Will man die Religion Okinawas mit markanten Stichwörtern beschreiben, so sind vor allem drei Kernkonzepte zu nennen: die zentrale Stellung der Frau im religiösen Alltagsleben sowie im professionellen Kultbereich, die Ahnenverehrung und die Naturverehrung. In dieser Arbeit soll zusätzlich auf ein weiteres, viertes Charakteristikum aufmerksam gemacht werden, das ich den „spirituellen *topos*“ nennen möchte, und welches die wichtige Bedeutung der Dimension „Ort“ in spirituellen Angelegenheiten beschreibt.

Die Tatsache, dass in diesem Kapitel nur ein Teilaspekt der Religion Okinawas behandelt wird, soll in der Überschrift „Zur Religion Okinawas“ ausgedrückt werden. Das

Hauptaugenmerk wird insbesondere auf jene Themen gerichtet, die im Kontext der Tätigkeit und Kosmologie der spirituellen Heilerinnen stehen, während beispielsweise religiöse Jahresfeste (*matsuri*) hier kaum diskutiert werden.

### **3.1. Frauen in der Religion Okinawas**

Im geschichtlichen Überblick wurde bereits auf die weibliche Dominanz in religiösen Angelegenheiten verwiesen. Nicht nur auf öffentlicher Ebene als Priesterinnen und Personen mit bestimmten rituellen Ämtern (Jap. *kami-yaku*, „*kami*-Ämter“), in denen sie für das Wohl der Gemeinschaft oder eine reiche Ernte beten, sondern auch im privaten Bereich als Ritualleiterinnen für die Familie oder als spirituelle Heilerinnen erfüllen Frauen wichtige Aufgaben. So ist es in den meisten Fällen die Familienmutter, die für das Wohlergehen ihrer Familie Gebete an die Herdgottheit *hi nu kan* richtet, oder eine Yuta aufsucht, um Zukunftsvorhersagen für die Familienmitglieder im neuen Jahr oder Nachrichten von ihren Ahnen zu erhalten. Während diejenigen *kami*-Ämter, die für öffentliche Zeremonienbereiche zuständig waren, hohes Ansehen in der Gesellschaft hatten, wurden die Frauen, die divinatorische Tätigkeiten ausübten und für die privaten Bereiche zuständig waren, kritisiert und verfolgt, wie im geschichtlichen Überblick beschrieben wurde. Dennoch ist die Partizipation von Frauen in religiösen Angelegenheiten auffällig, sodass Lebra schlussfolgert: „Die geradezu vollkommene weibliche Dominanz von ritueller Aktivität in allen Sphären reflektiert einen impliziten Glaubensgrundsatz, dass Frauen den Männern spirituell überlegen sind.“ (Lebra 1966: 69-70). Die Tatsache, dass Frauen wichtige religiöse Ämter besetzen, verleitete frühe Wissenschaftler zu zwei Annahmen: zum einen, dass auch im japanischen Altertum Frauen wichtige religiöse Funktionen innehaben mussten, und zum anderen, dass diese sozio-religiöse Struktur ein Überrest einer matriarchalen, matrilinearen Vergangenheit sei. Wie sich noch zeigen wird, haben spätere Wissenschaftler diese Theorien angezweifelt und widerlegt.

#### **3.1.1. Spirituelle Kraft der Frauen**

Eine zentrale Vorstellung in Verbindung mit der weiblichen Partizipation und Aktion in religiösen Angelegenheiten ist jene, dass Frauen besondere spirituelle Fähigkeiten besitzen und von Geburt an ihren Brüdern spirituell überlegen sind. Die spirituelle Kraft, die den



Frauen zugeschrieben wird, wird *shiji* oder *seji*<sup>100</sup> (Jap. *reiryoku*) genannt. Darunter kann man die Eigenschaft verstehen, dem Numinösen näher zu sein, mit dem Übernatürlichen in Kontakt treten zu können oder übernatürliche Kräfte zu besitzen (Higa 1987: 76). Eine Frau mit außergewöhnlich starken spirituellen Fähigkeiten wird *shiji-umare* – „mit *shiji* geboren“ – oder *shiji-takasan* – „mit hohem *shiji*“ – genannt, aber auch ein Ort kann *shiji-takasan* sein. Man könnte das Attribut *shiji-takasan* deshalb auch mit „heilig“ assoziieren. Higa Masao spricht von der „Überlegenheit der Frau“, die er in der Gegenwart nicht nur in religiösen Bereichen sieht, wenn er beschreibt, dass diese sich „[...] vor allem im Bereich der Zeremonien [zeigt], doch auch im alltäglichen Leben sind die Frauen den Männern nicht untergeordnet. Zum Beispiel kann man die Tatsache, dass die wirtschaftliche Anteilnahme der Frauen nicht gering ist, am Markt und bei anderen Handelsaktivitäten beobachten, in denen sie tatkräftig sind.“ (Higa 1987: 6). Mabuchi Tōichi erörtert in seinem Aufsatz „Spiritual predominance of the sister“ (1964) die spirituelle Vorherrschaft der Frauen Ryūkyūs, und merkt an, dass die Vorstellung existiere, dass Mädchen von Geburt an höhere spirituelle Kräfte besitzen. Somit waren die Schwestern spirituelle Patrone für ihre Brüder, die wiederum ihre Schwestern in säkularen Bereichen unterstützten. Allerdings weist er auch daraufhin, dass die spirituelle Kraft der Frau unter anderem dazu genutzt werden könne, Schaden zuzufügen<sup>101</sup>. Deshalb wurden in der Vergangenheit Jungen in ihrer Kindheit oft davor gewarnt, ihre Schwester nicht zu ärgern, da sie sich mit ihren spirituellen Kräften rächen könnten (Mabuchi 1964: 79). Im Großen und Ganzen, so auch nach Mabuchi, ist jedoch die beschützende Funktion der Schwester das Leitmotiv, und die Vorstellung von *shiji* als einer spirituellen Kraft der Frauen wird auch in der Liedersammlung *Omoro Sōshi* besungen. Das folgende Beispiel beschreibt, wie die höchste Priesterin Kikoe Ōgimi die spirituelle Kraft vom Himmel aufnimmt, um damit den König zu stärken und zu beschützen.

Die Kikoe Ōgimi  
bringt das Himmels-*shiji* herab  
und beschützt den König  
Die Priesterinnen  
kommen vom Himmel herab  
zur königlichen Burg.

<sup>100</sup> Ouwehand weist auf die Verbindung von *shiji* oder *seji* als sinojapanische Lesung zu *yo mochi* (世持) hin, welches wörtlich „jemand der die Welt (Wohlstand) hält“ bedeutet (Ouwehand 1985: 165).

<sup>101</sup> Regionale Volkslegenden der Yaeyama-Inseln über sich rächende Schwestern erzählen etwa von ausbleibenden Ernten oder einer mangelnden Bewässerung als Folge ihrer Strafen (siehe Mabuchi 1964: 81).

(*omoro* 1523, z.n. Hokama 2000a: 428-429<sup>102</sup>)

Hier wird ersichtlich, dass die Frauen für die religiösen, spirituellen Bereiche zuständig waren und den Männern Unterstützung und Schutz boten. Ikegami verweist auf Araki Moriakis Argument, dass im *Omoro Sōshi* statt des Begriffes *kami* die Priesterinnen selbst – in anderen Fällen das Paradies *nirai kanai* – adressiert wurden (Ikegami 1999: 373-374). Frühe Wissenschaftler wie Iha Fuyū, Yanagita Kunio und Origuchi Shinobu sahen in der für das Königreich Ryūkyū typischen Aufgabenteilung in den Männerbereich der Politik und den Frauenbereich der Religion eine Urform, wie sie im Altertum Japans existiert haben soll (Matsumoto 1970: 3). Yanagita sah in der Herstellung und Verwaltung des Sake durch die Frauen im japanischen Altertum den Beweis für die spirituelle Vorherrschaft der Frauen. Da der Sake den *kami* zu Zeremonien dargebracht wurde, war diese Aufgabe seiner Argumentation nach den Frauen vorbehalten, die durch ihre spirituellen Fähigkeiten dem Numinösen näher standen. Deshalb war im Altertum nach Yanagita die Leitung religiöser Feste (*kami-matsuri*) vorwiegend in den Händen der Frauen (Yoshie 2004: 11). Die Historikerin Yoshie Akiko kritisiert Yanagitas Theorie und begründet die Verbindung der Frauen mit Sake damit, dass die Landwirtschaft – inklusive die Verarbeitung der landwirtschaftlichen Produkte – das Gebiet der Frauen war, wohingegen die Männer in der Jagd und in der Fischerei tätig waren. Nicht, weil Frauen spirituell begabter sind, sondern weil sie für die Ernte zuständig waren, hatten sie die Aufgabe, Sake bei Zeremonien darzubringen (Yoshie 2004: 16-17). Die Aufgabenbereiche waren nach Geschlecht getrennt, aber die Gesellschaftsstruktur im Altertum Japans hatte keine sozialen Ränge oder geschlechtsspezifische Hierarchien, und war somit ambilinear, egalitärer Natur<sup>103</sup>.

Als weiteren Beweis für die religiöse Vorherrschaft der Frauen im japanischen Altertum wurden die Überlieferungen von Himiko, der schamanischen Herrscherin des altertümlichen Yamatai herangezogen. Diese These wird allerdings von Wissenschaftlern späterer Generationen, wie etwa Matsumoto (1970) angezweifelt, der Himiko als Einzelbeispiel sieht. In gleicher Weise verdeutlicht Yoshie, dass es sich bei Himiko und

---

<sup>102</sup> 聞得大君が、おぼつせち降るちへ、按司襲いよ見守て、君々やおぼつより帰ら、鳴響む精高子が、神座せち降るちへ。

Kikoe ōgimi ga, obotsu seji oruchihe, anji osoi yo mimabute, kimigimi ya obotsu yori kahechi, toyomu sedakako ga, kagura seji oruchihe.

<sup>103</sup> Yoshie beschreibt anhand von historischen Quellen aus der Nara-Zeit, dass zu Festen die Sitzordnung der Dorfgemeinschaft nach Alter, und nicht nach Geschlecht bestimmt war (Yoshie 2004: 13-15).

weiteren weiblichen Herrscherinnen wie etwa Suiko-Tennō, Jidō-Tennō und Shōtoku-Tennō um Ausnahme-Ämter handelt, die in Zeiten von Konflikt und Chaos eine Übergangsfunktion innehatten, während die eigentliche Macht noch immer in männlichen Händen war (Yoshie 2004: 59).

Die zweite Schlussfolgerung aus der Idee der „spirituellen weiblichen Überlegenheit“ war die einer matriarchalischen Tradition in der Vergangenheit Ryūkyūs. Miyagi merkt an, dass es im Altertum kein *vollständiges* Matriarchat gegeben hätte, doch sieht er beispielsweise in der Besuchsehe, bei dem der Mann im Haus der Frau verkehrt, einen Überrest des matrilinearen Systems. Auch in den einheimischen Bezeichnungen, die die weibliche Form vor der männlichen Form nennen, wie *inagu-ikiga* („Frau und Mann“), *miimun-uumun* („Weibchen und Männchen“), *me-oto* („Ehefrau und Ehemann“), *mii-ukkuwa* („Nichte und Neffe“), *faafuji* („Großmutter und Großvater“ [„die Ahnen“]) sieht Miyagi Überreste einer matrilinearen Zeit (Miyagi 1979: 3-10). Matsumoto findet in der Tatsache, dass sich in der ältesten chinesischen Quelle über Ryūkyū, dem *Suishu*,<sup>104</sup> keine Indizien für Matriarchat oder Matrilineie zeigen, ein Gegenargument. Auch in den späteren Quellen der Ming-Zeit sei wenig Information über Frauen als Ritualleiterinnen vorhanden. Dies kann laut Matsumoto damit zusammenhängen, dass der Priesterinnen-Kult entweder nicht allzu wichtig war oder dass er als Geheimkult praktiziert wurde. Eine weitere Erklärung wäre, dass die chinesischen Berichtersteller dieses Phänomen nicht als erwähnenswert empfunden hatten (Matsumoto 1970: 33-34). Matsumoto sieht im Priesterinnensystem des Königreiches Ryūkyū keine Weiterführung einer matriarchalischen, matrilinealen Struktur, sondern betont, dass erst durch den Seehandel des Königreiches eine Aufgabendtrennung der Geschlechter bewirkt wurde. In der Folge wurden die Frauen für spirituelle Dienste zuständig (Matsumoto 1970: 38-39). Auch Yoshinari sieht in der Tatsache, dass es „Frauenzeremonien“ (wie das *unjami*) und „Männerzeremonien“ (wie das *shinugu*) gibt, einen Beweis, dass das Konzept der spirituellen Überlegenheit der Frauen kein ursprüngliches Element der Kultur, sondern ein relativ neues Phänomen sei (Yoshinari 2001).

Wenngleich Frauen aktive Rollen im Kult übernehmen und religiöse Autoritäten verkörpern, wird ihre Funktion als Beschützerin und Mittlerin zwischen der Gemeinschaft

---

<sup>104</sup> Matsumoto vertritt den Standpunkt, dass im *Suishu* die Region Ryūkyūs beschrieben wird, und nicht – wie ebenfalls angenommen wird – Taiwan.

und den *kami* gesehen, und die Gesellschaft zeigt vor allem ab der frühmodernen Zeit<sup>105</sup> eine patrilineare Ausrichtung. So ist beispielsweise das Amt der Noro idealerweise an die Tochter des Bruders weitergegeben worden. Dies bedeutete, dass das Grundstück der Noro (*noro dunchi*) in der väterlichen Familienlinie weiter bestehen blieb. Auch die Weitergabe der Ahnentafeln unterstützt die patrilineare Ideologie. Bei näherer Betrachtung werden die spirituellen Fähigkeiten der Frau ausschließlich dafür eingesetzt, den Mann zu beschützen, sodass es fraglich ist, von einer Superiorität zu sprechen (Akamine 2006). Eine besondere Form der spirituellen Kraft der Frau als Schutz des Mannes ist der *onarigami*-Glauben, bei dem die Schwester als Beschützerin des Bruders gesehen wird.

### 3.1.2. *Onarigami*

*Onari* (weniger häufige Bezeichnungen sind *unai*, *wunai* oder *omenari*) ist in der Ryūkyū-Sprache die Bezeichnung für „Schwester“, wie sie ausschließlich aus der Sicht des Bruders genannt wird. Die Schwester wiederum adressiert ihren Bruder mit *ekeri* (andere Schreibweisen sind *wekeri* oder *wikii*). Dem *onarigami*-Glauben nach beschützt die Schwester (*onari*) ihren Bruder (*ekeri*) mit ihren spirituellen Kräften, weshalb *onarigami* in westlichen Sprachen auch mit „Schwesterngottheit“ oder „sister goddess“ übersetzt wird (vgl. Røkkum 1998). Etymologisch wird *onarigami* nach Hokama auf „*kami ni naru*“ – „zu *kami* werden“ – zurückgeführt (Hokama 1998: 193), doch betont er sowie auch andere Wissenschaftler (zum Beispiel Miyagi 1979: 177), dass im *onarigami*-Glauben nicht die Schwester an sich als Gottheit – einem „Personenkult“ gleich – verehrt wird, sondern die spirituelle Kraft (*shiji* oder *seji*), die sie besitzt (Hokama 1998: 187). Auch Mabuchi übersetzt den Begriff *wunayi-gami* (ein anderer Lokalterminus für *onarigami*) als „wirksame Kraft der Schwester“ (Mabuchi 1964: 80). Einen entgegengesetzten Standpunkt vertritt Yohena, indem er unter Heranziehung von Torigoes Religionsforschung argumentiert: „Eine *onarigami* ist nicht eine Person, die von einem *kami* besessen ist, sondern sie selbst wird als *kami* gesehen, die ihren Bruder beschützt und *kami* -Worte darbringt. Sie selbst ist *kami*, und diese Vorstellung geht auf die Idee zurück, dass Frauen wesentliche, angeborene *kami*-Elemente haben.“ (Yohena 1972: 705).

---

<sup>105</sup> Die Satsuma-Invasion (1609) ist nach historischer Kategorisierung der Beginn der Frühmoderne (*kinsei*).

Die Schwester wünscht ihrem Bruder Gesundheit und ein langes Leben, Rettung in der Not, gute Ernte und Erfolge. Wenn ein Mann keine Schwester hat, so kann seine Tante oder Nichte väterlicherseits die Rolle der *onarigami* übernehmen (Watanabe 1997: 20). Die beschützende Kraft der *onarigami* wird besonders in Situationen relevant, in denen der Mann auf hoher See unterwegs und wetterbedingten Gefahren ausgesetzt ist. Wie bereits erwähnt, sieht Matsumoto hier in der seefahrerischen Aktivität der Männer zur Zeit des Königreiches Ryūkyū den Ursprung der Aufgabenteilung in den Männerbereich der Politik und den Religionsbereich der Frauen. Während die Männer mit ihren Schiffen ausfuhren und Fischfang und Seehandel betrieben, waren die Frauen dafür zuständig, für ihre Sicherheit zu beten (Matsumoto 1970: 38-39). So war es auch Sitte, dass Männer, denen lange Seefahrten bevorstanden, ein Taschentuch (*tesaji*) der Schwester oder Haarsträhnen, die in ein Tuch eingewickelt waren, als Schutzamulett auf ihren Reisen mitnahmen. Dieser Brauch soll noch bis in die frühe Shōwa-Zeit üblich gewesen sein (Hokama 1998: 187-188, Mabuchi 1964: 79-80). Lieder im *Omoro Sōshi* erzählen beispielsweise von Priesterinnen, die für eine ruhige See beten, damit die Männer – ihre Brüder – gefahrlos reisen können (vgl. *omoro* 934 in Hokama 2000a: 109). Insgesamt werden in der Liedersammlung *Omoro Sōshi* in etwa 16, 17 Liedern *onari* und *ekeri* explizit erwähnt – ein sehr geringer, einprozentiger Anteil an der gesamten Kompilation (Hokama 1998: 189).

Legenden nach machte sich der Schutz der Schwester während langer Seefahrten in Gestalt eines weißen Vogels oder eines Schmetterlings bemerkbar. Ein häufig zitiertes Volkslied, das den *onarigami*-Glauben thematisiert, ist folgendes Beispiel, bei dem die Schwester in Gestalt eines Vogels am Heck des Schiffes erkannt wird.

Am hohen Heck des Schiffes  
ist ein weißer Vogel.  
Nein, das ist kein weißer Vogel, sondern  
die Seele der Schwester.  
(Hokama 1998: 204)<sup>106</sup>

Ein Lied aus dem *Omoro Sōshi* erzählt ebenfalls von der *onarigami* in Gestalt eines Vogels:

Lieber Bruder,  
schöner, ehrwürdiger Bruder,  
wenn Du nach Shuri gehst,  
wenn Du zum Königshof gehst,  
dann will ich Dir vorangehen,

---

<sup>106</sup>お船のたかとも白鳥がみちやうん、白鳥やあらぬ思姉おすじ。  
Uni nu takatumu ni, shiratuya ga ichon. Shiratuya ya aran. Uminai usiji.

als beschützender Vogel.  
(*omoro* 993, z.n. Hokama 2000a: 144)<sup>107</sup>

In einem weiteren Beispiel aus dem *Omoro Sōshi* wird von der Verwandlung der *onarigami* in einen Schmetterling berichtet:

Unsere *onarigami*  
ist gekommen um uns zu schützen.  
Yare! Weke! [Ausrufe]  
Die *onarigami* [der jüngeren Schwester] ist zu einem schönen Schmetterling  
geworden,  
zu einem schönen Schmetterling,  
gekommen um uns zu beschützen.  
(*omoro* 965, z.n. Hokama 2000a: 127)<sup>108</sup>

Für Iha Fuyū war der *onarigami*-Glaube ein Konzept, das er tief in der Kultur Ryūkyūs verwurzelt sah. Dabei griff er vor allem eine Geschichte auf, die unter dem Namen „Futenma-gongen“ („Futenma-Offenbarung“) bekannt ist. Die Handlung ist folgende:

„Der Vater war mit dem ältesten Sohn nach China unterwegs, während die restlichen Familienmitglieder zu Hause blieben. Eines Abends stieß die Tochter im Schlaf einen lauten Schrei aus, und die Mutter, die neben ihr schlief, griff nach ihrem Arm, um sie zu wecken und fragte sie, warum sie schreie. Da erzählte das Mädchen, dass gerade etwas Schreckliches passiert sei. Der Vater und der ältere Bruder hätten Schiffbruch erlitten, und als sie mit ihrer rechten Hand den Vater fassen wollte, konnte sie ihren Arm nicht bewegen, und ihn so nicht mehr retten. Nach einer Zeit kam ein Brief aus China, vom Bruder adressiert. Er berichtete, dass sie unterwegs Schiffbruch erlitten hätten. Während er selbst gerettet werden konnte, ertrank der Vater. Die Tochter blieb unverheiratet, und ließ sich nicht mehr außerhalb ihres Zimmers blicken. Eines Tages jedoch wurde sie beim Weben vom Ehemann ihrer jüngeren Schwester erblickt, der sie erspähen wollte. Sie floh daraufhin zur Futenma-Höhle, um sich zu verstecken. Seitdem wird sie dort als *kami* für Reisesicherheit verehrt.“ (Higa 1982: 410-411)

Die starke Verbindung vom *onarigami*-Konzept mit der Seefahrt zeigt Parallelen zur taoistischen Heiligengestalt der Mazu (oder Maso), die auch mit der Seefahrt verbunden ist, weshalb chinesische Einflüsse – und eventuell Ursprünge (vgl. Higa 1982, Beillevaire 2006) –

---

<sup>107</sup>いけなのよ々 清らゑけり、愛しやのゑけり、いけなの丈清らゑけり、ゑけりぎや首里親国おわとき、  
ゑけりぎや按司親国におわとき、ゑけりぎや先おらにならに、ゑけりが御鳥にならに。

Ikena no yoyo kiyora wekeri. Kanashiya no wekeri. Ikena no takekiyora no wekeri. Ekeri giya Shori-oyagoni owatoki. Wekeri giya anji-oyagoni owatoki. Wekeri giya sakeora ni narani. Wekeri ga otori ni narani.

<sup>108</sup> 吾がおなり御神の、守らて々おわちやむ、やれ ゑけ、妹おなり御神の、綾蝶成りよわちへ、寄せ蝶成りよわちへ。

Aga onari-mikami no, maburatete owachiyamu, yare weke, oto-onari-mikami no, ayahaberu nariyowachihe, kusehaberu nariyowachihe.

der *onarigami*-Idee aus dem Kontakt durch den Seehandel erklärt werden. Um Mazu, eine göttlichen Frau, drehen sich zahlreiche Legenden. Eine Geschichte handelt etwa davon, dass sie am Webstuhl<sup>109</sup> einschläft und im Traum ihre Brüder auf hoher See rettet – eine sehr starke Korrelation zur Futenma-Legende. Nach Mazus irdischer Existenz erscheint auch sie den Seefahrern und Fischern in Gestalt eines Schmetterlings oder eines Vogels, und wird Schutzgöttin für eine ruhige See. Ein weiterer wichtiger Aspekt in der Futenma-Legende zeigt sich in der zweiten Hälfte der Handlung: die Tochter, die sich von niemanden blicken lassen wollte, wird entdeckt, und sie flieht daraufhin zur Futenma-Höhle, wo sie verschwindet und später als *kami* verehrt wird. Dieses Motiv der „Frau, die verschwindet“ findet sich in vielen Geschichten über spirituelle Frauen – angefangen von Legenden bis hin zu Initiationsgeschichten in der Gegenwart, in denen die Informantinnen schildern, ziellos herumgeirrt zu sein. Dabei stellt die Phase des Verschwindens einen Übergang vom gewöhnlichen Alltag zur spirituellen Welt dar. Takanashi Hitomi, die verschiedene Texte über „Frauen, die verschwinden“ (*inakunatta onna*) analysiert, merkt an, dass man daran die „schamanistische Kultur“ in der Gesellschaft Okinawas erkennen kann (Takanashi 2009: 153-184).

Die Konstellation von Schwester und Bruder, wie sie in der Beziehung von *onari* und *ekeri* dargestellt wird, wurde und wird häufig von Wissenschaftlern als ideales Dichotomie-Modell herangezogen, um die Beziehungen zwischen *niigan* und *niitchu*, Noro und den Fürsten *aji*, dem König und der Kikoe Ōgimi mit dem *onarigami*-Konzept zu unterstreichen. Vor allem die Beziehung zwischen dem König und der höchsten Priesterin Kikoe Ōgimi wird als Bruder-Schwester-Beziehung betont<sup>110</sup>. Monika Wacker hat jedoch in ihrer umfassenden Studie *Onarigami. Die heilige Frau in Okinawa* (2000) darauf hingewiesen, dass die geschwisterliche Beziehung die Ausnahme war, und im Fall der Kikoe Ōgimi andere weibliche Verwandte des Königs bestimmt wurden. Deshalb argumentiert sie, mit *onari* nicht nur Schwestern, sondern Frauen im Allgemeinen unter diesen Begriff einzuschließen. Erst durch die königliche Autorität wurde der *onari*-Begriff auf die Schwester eingeschränkt. Die Tatsache, dass der Begriff *onarigami* nicht nur die Schwestern, sondern alle Frauen

---

<sup>109</sup> Mabuchi macht auf die starke Verbindung von Textilelementen (das Weben, Stoffe) mit der Aktivität der Schwester aufmerksam. So erzählt eine Geschichte in Miyako von einem Bruder-*kami*, der das Meer mit einem Stock aufwühlt, während seine Schwester am Webstuhl sitzt. Als die Schwester ihrem Bruder den schönen Stoff zeigt, ist er von dessen Pracht überwältigt, sodass er aufhört, das Meer aufzuwühlen, womit sich die See beruhigt (Mabuchi 1964: 80-81).

<sup>110</sup> Das „Vorzeigemodell“ ist König Shō Shin, dessen Schwester Kikoe Ōgimi war.

miteinschließt, wird auch im folgenden Zitat Miyagis ausgedrückt: „Die Frauen Okinawas sind alle *onarigami*. Als Hausfrauen waren *onarigami* Ritualleiterinnen des *hi nu kan*, bei dem sie für Glück und Wohlstand ihrer Familie beteten.“ (Miyagi 1979: 2). Auch Hokama betont, dass in den Liedern mit *onari* nicht immer ausschließlich die Schwester gemeint ist. Er verweist auf ein Beispiel aus dem *Omoro Sōshi*, bei dem mit *onari* nicht die Schwester, sondern ein junges Mädchen oder eine Geliebte gemeint sein soll (*omoro* 730; Hokama 1998: 190-191).

Andererseits lassen sich in verschiedenen Zeremonien spezifische Elemente herauslesen, die die Wichtigkeit der Schwester-Bruder-Beziehung verstärken. So spielt in Erntedankritualen die Schwester des Familienoberhauptes eine wichtige Rolle – selbst, wenn sie schon in die Familie ihres Mannes eingeheiratet und eine eigene Familie gegründet hat, erfüllt sie die Aufgabe, zu gewissen Ritualen Opferspeisen an die Ahnen ihrer Geburtsfamilie darzubringen (vgl. Higa 1987: 76-77, für Yaeyama: Mabuchi 1964: 82-83). Auf der Insel Kudaka wurde einmal in zwölf Jahren das sogenannte Izaihō-Ritual durchgeführt, bei dem die Einwohnerinnen im Alter zwischen 30 und 41 Jahren in die Kultgruppe initiiert wurden. Während der Ehemann der Initiantin in keiner Weise in dieses viertägige Ritual involviert ist, hat der Bruder der Initiantin in verschiedenen Phasen eine wichtige Funktion (vgl. Prochaska 2003). Akamine erzählt eine bekannte Anekdote, in der ein Mann Schiffbruch erlitt und seine Ehefrau retten konnte, während jedoch seine Schwester dabei umkam. Von seinen Gemeinschaftsmitgliedern wurde er danach gerügt, warum er nicht seine Schwester zuerst gerettet habe, denn die Ehefrau könne man jederzeit neu bekommen – die eigene Schwester aber nicht (Akamine 1998: 135).

Die besondere Wichtigkeit der Bruder-Schwester-Beziehung in Ritualkontexten könnte man auf zweierlei Ebenen interpretieren: auf der „spirituellen“, Symbol-orientierten Ebene kann man die Tatsache als Bestätigung des *onarigami*-Glaubens wahrnehmen. Auf einer sozio-politischen Ebene kann dies jedoch als Verstärkung der Patriline interpretiert werden.

### **3.1.3. Priesterinnen**

Wie kam es zur Bildung des Priesterinnen-Systems, und wie erfolgte die Trennung der öffentlichen und privaten Bereiche? Theorien zur Entwicklung der Dorfstruktur, wie sie etwa von Miyagi (1977, 1979), Torigoe (1965), und Nakamatsu (1977) vertreten werden, betonen



die Rolle der Dorfroderfamilie *niiya* (wörtlich „Wurzel-Familie“), aus deren Linie eine Tochter zur Ritualleiterin für die Gemeinschaft bestimmt wurde. Als *niigan* („Wurzel-kami“) betete sie für das Wohlergehen der Gemeinschaft. Der Haushaltsvorstand oder Sohn der Dorfroderfamilie repräsentierte als *niitchu* („Wurzel-Mensch“) die politische Autorität in der Gemeinschaft. In diesem Konzept war die Urform des Dorfes (*makyo* nach Miyagi, *maki* nach Nakamatsu) gleichzeitig eine Verwandtschaftsgruppe. Durch die Institutionalisierung des *noro*-Systems zur Zeit des Königs Shō Shin (r. 1477-1526) wurden Priesterinnen für bestimmte Regionen vom Königshof bestimmt. Dabei verwaltete eine *Noro* drei bis vier Dörfer, wobei sie in jedem Dorf einige wenige bis ein Dutzend Assistentinnen hatte. Die Priesterinnen unterhalb der *Noro* werden in volkswissenschaftlichen Quellen auch *shinjo* 神女 – „kami-Frauen“ oder „heilige Frauen“ – genannt. In vielen Fällen wurde die ehemalige *niigan* zur *Noro* ernannt<sup>111</sup>, doch die Dorfgemeinschaft war nicht mehr eine einzige Verwandtschaftsgruppe, sondern bestand mittlerweile aus mehreren Verwandtschaftsgruppen, die jeweils ihre *niigan* -*niitchu*-Positionen hatten. Dies bedeutete, dass eher diejenigen *niigan* zur *Noro* aufstiegen, deren Familien mit der Autorität am Königshof sympathisierten. So war die *Noro* nicht nur für das Wohlergehen der Region zuständig, sondern verrichtete auch Gebete für den König. Dafür wurde auch vorausgesetzt, dass die Priesterinnen spirituelle Fähigkeiten hatten, das als *saadaka'n mari* (mit hohem *saa* geboren) bezeichnet wurde. Die Aufgaben der anderen *niigan* konzentrierten sich im Unterschied dazu auf Ritualangelegenheiten ihrer Verwandtschaftsgruppe (*munchuu*). Daraus entwickelte sich das Amt der *kudi*, deren Aufgabe es war, zu zyklischen Zeremonien Gebete an die Ahnen ihrer Verwandtschaftsgruppe zu verrichten. Sie wird in westlichen Quellen auch „Klanpriesterin“ genannt (vgl. Wacker 2000)<sup>112</sup>.

Als Wortursprung des Namens *Noro* wird häufig die Bezeichnung *inoru hito* – „betender Mensch“ – erwähnt (vgl. Miyagi 1983: 181), wenngleich die Schriftzeichenkombination für *Noro* mit „feiern“ und „Frau“ 祝女 üblich ist. Bei den

<sup>111</sup> Eine andere Möglichkeit zur Bestimmung einer *Noro* war die, dass die Wahl primär auf den *niitchu* als politischen Verwalter der Region gerichtet wurde, woraufhin seine Schwester oder Ehefrau zur *Noro* bestimmt wurde. Als seltenere Alternative konnte ein Beamter direkt vom Königshof für eine Region beauftragt und dorthin geschickt werden, und dessen Schwester oder Frau wurde *Noro* (Mabuchi 1964: 86).

<sup>112</sup> Die Unterscheidung von Ritualassistentinnen und *kudi* ist eine künstliche Einteilung. In der Tat gibt es Mischformen der verschiedenen Aufgabenbereiche sowie regionale Eigenheiten. Matsumoto merkt beispielsweise an, dass in Nord-Okinawa *muchuu*-zentrierte Zeremonien häufig als Dorf-eigene Feste abgehalten werden, wohingegen es in Süd-Okinawa eine strikte Trennung von Dorf-Zeremonien und *munchuu*-Zeremonien gibt, und deshalb die Funktion der *Kudi* in letzteren Angelegenheiten wichtig wird (Matsumoto 1970: 11-12).

Priesterinnen auf den Sakishima-Inseln, die den Namen Tsukasa haben, wird die Etymologie auf das Verb *tsukasadoru* – „verwalten“ – zurückgeführt, und die Schreibweise ist das entsprechende Schriftzeichen 司].

Die Noro-Priesterinnen wurden vom Königshof in Shuri mit einem Bestätigungsdokument (*jireisho*) anerkannt, und hatten einen Beamtenstatus. Sie genossen hohes Ansehen innerhalb der Gemeinschaft. Bevor die Landreform zu Beginn der Meiji-Zeit durchgeführt wurde, besaß die Noro ein eigenes Grundstück (Ok. *nuru dunchi*), das ihr von der Gemeinschaft gegeben wurde, und auch die Kosten für die Opfergaben wurden von den Dorfmitgliedern übernommen. Während sie bei zyklischen Zeremonien für das Wohlergehen der Gemeinschaft betete, waren Bereiche, die mit Tod und Blut im Zusammenhang standen, für sie tabu. Deshalb durfte beispielsweise eine Leichenprozession nicht am Grundstück der Noro vorbeiziehen, und auch die *kami*-Wege, die zu bestimmten Ritualen von der Noro gebraucht wurden, wurden gemieden. Gleichsam durfte sich die Noro nicht Gräbern nähern, und sie musste sich auch von den Häusern, in denen Neugeborene, Kranke oder Verstorbene waren, fernhalten (Lebra 1966: 52). Als spirituelle Repräsentantin ihrer Gemeinschaft war sie auch verantwortlich für schwierige Umstände wie etwa eine schwache Ernte (vgl. Ōmoto 1991: 51), und somit war das Amt der Priesterin einer Lebensaufgabe gleich, die mit großer Verantwortung und Pflicht verbunden war.

Im *Nyokan Osōshi* [Schriften über die Beamtinnen], einem im frühen 18. Jahrhundert verfassten dreibändigen Dokument über die Priesterinnen des Königshofes, sind folgende Zeremonien aufgelistet, die zur Ritualpraxis der Noro zählen (Miyagi 1979: 214):

2. Monat <sup>113</sup>	Weizen-Ähren-Fest
3. Monat	„Vier Mal“-Gebete Großes Weizen-Fest
5. Monat	Reis-Samen-Fest
6. Monat	Großes Reis-Fest Ernte-Fest Ritual nach Beendigung der Reisernte
7. Monat	Reinigungsritual vor der nächsten Feldarbeit Fest für Meeres- <i>kami</i>
8. Monat	„Vier Mal“-Gebete
9. Monat	Weizen-Erste-Samen Reis-Samen
10. Monat	Ritual für Herdgottheit Reis-Samen

---

<sup>113</sup> Die Zeitangaben verstehen sich nach dem Altkalender (*kyūreki*).

11. Monat	Kartoffel-Fest
12. Monat	<i>utaki</i> -Gebet
1. /15. Tag	Gebete für <i>utaki</i> und <i>hi nu kan</i>

Takasaka merkt an, dass der Ritualablauf bei Zeremonien grundsätzlich aus drei Teilen besteht: das Willkommenheißen der *kami* (*kami-mukae*), das *kami*-Ritual (*kami-asobi*, wörtlich „*kami*-Spiel“) und das Verabschieden der *kami* (*kami-okuri*). Allerdings gibt es unter den Ritualen der Priesterinnen (*shinjo*) selbst auch unterschiedliche Arten im Kontakt mit den *kami*, wobei er drei Muster hervorhebt (Takasaka 1987: 12-15):

- a. Eine bestimmte Priesterin repräsentiert das Besucher-*kami* (zum Beispiel beim *unjami* in Iheya, Shioya und Aha, bei denen ein bestimmtes *kami* von einer *shinjo* verkörpert wird).
- b. Die Priesterinnen empfangen die *kami* oder das *seji* und verkörpern die *kami*, die entweder an dem heiligen Ort immer anwesend sind oder nur zu Zeremonien die Gemeinschaft besuchen (zum Beispiel beim *puuri* in Shika, Ishigaki).
- c. Die Priesterinnen heißen die *kami* willkommen, die durch Masken tragende Dorfmitglieder verkörpert werden (zum Beispiel das *akamata kuromata* auf den Sakishima-Inseln).

Zu den Zeremonien tragen die Ritualleiterinnen weiße Gewänder, und als Kopfschmuck ein weißes Kopfband (*hachimaki*) und *kazura*-Blätter (Abb. 6, 7). Um den Hals haben sie eine Kette mit *magatama*, und sie halten Fächer, die auf der einen Seite einen Mond, und auf der anderen Seite einen Phönix zeigen (Matsumoto 1970: 7). Ihre hohe Stellung in der Gemeinschaft war auch darin ersichtlich, dass die Noro in einigen Gemeinden bei Zeremonien auf Pferden saßen, beispielsweise auf der Insel Kume<sup>114</sup>. Weiters vertreten einige Volkskundler (beispielsweise Lebra 1966: 52) die Meinung, dass Noro unverheiratet sein sollen, oder dass zumindest in der Vergangenheit diese Regel bestanden habe (vgl. Mabuchi 1964: 86, Matsumoto 1970: 10). Gegen diese Tatsache sprechen jedoch zahlreiche Feldforschungsergebnisse von Noro, die verheiratet waren, und es ergibt sich daraus die Annahme, dass das Bild der unverheirateten Noro dadurch entstanden ist, dass die Informantinnen der entsprechenden Wissenschaftler zufälligerweise unverheiratet waren. Was die Nachfolge des Noro-Amtes betrifft, so gibt es mehrere Prinzipien je nach Region,

---

<sup>114</sup> Als ich im Juli 2006 zum *umachii* nach Kume fuhr, war es klarerweise nicht mehr üblich, dass die Noro zu Ritualen auf einem Pferd getragen wurde. Stattdessen wurde sie in einem großen schwarzen Auto zu den verschiedenen Ritualplätzen chauffiert, was wohl im heutigen Kontext in gleicher Weise prestigeträchtig ist.

worunter auch die Weitergabe von Mutter zu Tochter genannt wird – ein Beweis also für die Existenz von verheirateten Noro. Ōmoto listet folgende Varianten der Noro-Amt-Weitergabe auf (Ōmoto 1991: 53):

- a. von der Schwester des Bruders zur Tochter des Bruders (Tante väterlicherseits – Nichte)
- b. von der Mutter zur Tochter
- c. von der Mutter des Ehemannes zur Ehefrau des Mannes (Schwiegermutter – Schwiegertochter)
- d. Mischform aus a-c
- e. durch *kami*-Los

Die erste Methode (a), bei der das Amt in der Patriline weitergegeben wird, ist die häufigste. Das letzte Auswahlverfahren durch *kami*-Los (e) wird insbesondere auf Miyako durchgeführt. Dabei werden die Namen der potentiellen Kandidatinnen aufgeschrieben und auf ein Tablett gelegt. Das Tablett wird daraufhin geschwenkt, und diejenige Person, deren Name dreimal auf den Boden gefallen ist, wird bestimmt als Nachfolgerin des *kami*-Amtes (Takiguchi 1991: 7)<sup>115</sup>. Hier kann es vorkommen, dass eine Yuta (Miy. *kanakarya*) das Tierkreiszeichen der Kandidatinnen bestimmt und so ihre Zahl einschränkt.

Wenngleich auch Männer Ritualaufgaben erfüllten – wie etwa das *kami*-Amt des *niitchu* oder bestimmte *kami*-Ämter in verschiedenen Orten (vgl. Matsumoto 1970: 9, 14) –, so war im Gesamten die religiöse Struktur von Frauen dominiert, und religiöse Spezialistinnen, die für die Gemeinschaft Rituale ausführten, wurden auch mit dem Volksterminus *kaminchu* 神人 („*kami* –Mensch“) beschrieben, der zwar geschlechtsneutral ist, mit dem aber hauptsächlich Frauen assoziiert werden.

---

<sup>115</sup> Dabei kann es vorkommen, dass man das *kami*-Los „manipuliert“, indem man mehrere Zettel mit dem Namen der Favoritin auf das Tablett legt, wie ich von Frau A.E. (Jahrgang 1950er) erfuhr, als sie schilderte, dass in Miyako neulich eine Kaminchu „geboren“ (*umareta*) – sprich, ausgelost – worden sei (21.5.2005, Shuri).



Abbildung 7: Noro (mit langem weißen Stirnband) beim Erntedankritual auf Kume.



Abbildung 8: Noro (mit Graskranz) in Kume.

### 3.1.4. Yuta

*Diese Person [T-san] ist die Noro von der Insel [vom Dorf], sie nimmt an diesen Ritualen für die Insel teil, sie ist Kaminchu, ich bin anders. Ich mache bei den Ritualen für die Insel nicht mit, sondern wenn es etwas in der Familie gibt, dann kommen sie, um zu lernen. Verschiedenes über Angelegenheiten innerhalb der Familie, das sage ich [ihnen], oder wenn es nötig ist, bei verschiedenen Betorten zu beten, dann gehe ich durch alle Betorte und bete...die Noro von der Insel, T-san und die anderen, was sie machen ist wieder anders als das, was ich mache. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

Noro und Yuta unterscheiden sich vor allem darin, dass erstere für religiöse Aufgaben auf öffentlicher Ebene – für Erntedankfeste, Zeremonien der Gemeinschaft – verantwortlich sind, während letztere für private Angelegenheiten – bei Krankheit, für Zukunftsvorhersagen, Terminbestimmung wichtiger Ereignisse, exorzistische Riten etc. – konsultiert werden. Das Amt der Noro (sowie auch anderer *kami*-Positionen) wird in der Verwandtschaftsgruppe weitergegeben, während bei einer Yuta der verwandtschaftliche Hintergrund keine Voraussetzung ist, um die Funktion auszuüben. Auf dieses Detail wird noch später genauer eingegangen werden, doch soll hier festgehalten werden, dass darin – in den verwandtschaftlichen Beziehungen – ein entscheidendes Kriterium besteht. In der Fachsprache wird die Trennung von Noro und Yuta gerne mit den Termini „Priesterin“ und „Schamanin“ gegenübergestellt (z. Bsp. Sasaki 1991). Dennoch teilen Noro und Kaminchu mit Yuta auch eine Gemeinsamkeit, denn es wird sowohl von den öffentlichen Ritualleiterinnen als auch von den privaten Heilerinnen vorausgesetzt, dass sie spirituelle Fähigkeiten besitzen, und diese Eigenschaft wird *saadaka 'nmari*, wörtlich „mit hohem *saa* (spirituelle Kraft) geboren“ genannt. Diese Kennzeichen werden schon in früher Kindheit häufig von der Umgebung bemerkt – etwa in der Fähigkeit, übernatürliche Wesen hören

oder sehen zu können – sodass die Person schon von früh auf von der Gemeinschaft zu ihrem möglichen Schicksal, bzw. ihrer Aufgabe in der Gesellschaft vorgemerkt wird. Weiters erfahren sowohl Noro als auch Yuta eine bestimmte Phase während ihres Lebens, in der sie mit einer persönlichen Krisensituation konfrontiert werden, und die als übernatürliche Zeichen interpretiert werden. Diese Krisensituation ist als *kamidaari*-Phase bekannt und versteht sich als Wendepunkt in der Biographie der Betroffenen. Nun handelt es sich bei genauerer Betrachtung um ein Phänomen, das erst in den neueren wissenschaftlichen Diskursen zur Sprache kam. Wie Shibuya anmerkt, hatten frühe Forscher – angefangen von Yanagita, Origuchi und Iha – das Noro-Thema innerhalb ihrer Ritualgruppe untersucht, und das Yuta-Thema gering geschätzt. Spätere Generationen haben in der Noro-Forschung besonders die Sozialstruktur analysiert, indem sie auf die Ritualorganisation oder die Zusammenhänge in der Weitergabe des Amtes an die Nachfolgerin eingingen. In Bezug auf das Yuta-Thema wurde besonders auf die kulturelle Ebene eingegangen, indem die Konzepte und Wertvorstellungen untersucht wurden – weniger wurde die Position der Yuta innerhalb der Sozialstruktur beachtet, was nach Shibuya eine große Vernachlässigung war und erst durch den Einfluss des Funktionalismus auf die sozialanthropologischen Okinawa-Forschung und der dadurch angeregten Verwandtschaftsforschung berücksichtigt wurde (Shibuya 1984: 47-48). Während man nämlich in den frühen Forschungen die Positionen von Yuta und Noro als selbstverständlich getrennte Phänomene betrachtet hatte, wurden in den 1970er Jahren erste Theorien über die Entstehung beider Positionen, bzw. ihre mögliche gemeinsame Ursprungsform diskutiert. Denn in ihren Eigenschaften unterscheidet sich eine zukünftige Yuta nicht von einer zukünftigen Noro. Beide weisen schon in früher Kindheit eine Sensibilität für spirituelle Angelegenheiten auf oder haben prophetische Fähigkeiten. Wenn nun die betreffende Person in eine Verwandtschaftsgruppe geboren ist, die *kami*-Positionen pflegt (d.h. wenn es in ihrer – meist väterlichen – Verwandtschaft Priesterinnen oder männliche Kultleiter gibt), so wird von der Gemeinschaft in dieser Person ein zukünftiges leitendes Kultmitglied gesehen. Jedoch, hat die Person keine verwandtschaftlichen Linien zu Familien, die in kultischen Angelegenheiten Ämter besetzen, wird in ihr eine zukünftige Heilerin gesehen. Hier zeigt sich deutlich, dass es weniger die spirituellen Fähigkeiten sind, die eine Person mit *saadaka 'nmari* für ihre spätere Funktion in der Gemeinschaft prägen, sondern vielmehr die sozialen und politischen Strukturen, die die Etikettisierung von Noro und Yuta auszeichnen. Yohena hat als einer der frühesten Wissenschaftler auf diese

Problematik hingewiesen: „Man soll daher bedenken, dass das Element von *umare* nicht zufällig vonstattengeht, sondern dass es je nach sozialem Rahmen eingesetzt und bestimmt ist.“ (Yohena 1972: 819). Auch Shibuya weist in der folgenden Aussage auf diesen Punkt hin: „In der Tatsache, dass es Verwandtschaftsgruppen (*munchuu*) gibt, die *kami*-Ämter haben und welche, die keine haben, werden die politischen Dynamiken sichtbar, die innerhalb der Gemeinschaft zwischen den Familiengruppen herrschen.“ (Shibuya 1984: 48), und Sasaki bemerkt in einer Fußnote: „(...) Vom Standpunkt der Schamanin-Priesterin-Diskussion aus gesehen haben beide in Bezug auf Kommunikation mit *kami* Gemeinsamkeiten, aber in Bezug auf ihre Position sind sie unterschiedlich. Um dieses Problem zu lösen muss man auf jeden Fall gesellschaftspolitische Seiten in Betracht ziehen.“ (Sasaki 1991: 390). In einem Forschungsbericht illustriert Shibuya ein Beispiel von zwei Schwestern, die beide Anzeichen von spirituellen Fähigkeiten und haben, und aus deren Familienlinie auch Kaminchu kommen. Da aber nur eine Position der Kaminchu besetzt werden konnte, wurde eine Schwester die Nachfolgerin. Die andere Schwester wurde spirituelle Heilerin und führte *hanji* (Konsultationen) durch (Shibuya 1991: 22-26.).

Die Gegenüberstellung „Priesterin – Schamanin“ (auf Japanisch *shisai* und *shāman*) bezeichnet daher ein Idealbild – um nicht zu sagen, ein idealisiertes Bild –, denn in der Realität finden sich in der Gegenwart Mischformen dieser beiden Positionen, wie etwa schamanische Priesterinnen oder Heilerinnen mit öffentlicher Priesterin-Funktion, sodass das dichotome Modell verzerrt wird. Besonders durch die die Kriegswirren und die Verbreitung von neuen Religionen ist in vielen Dörfern die Kultstruktur ins Schwanken geraten (Sakurai 1972: 59-60). Der Sozialanthropologe Tsuha Takashi hat in seinen Feldforschungen in Nord-Okinawa Beispiele von Mischformen untersucht, in denen sich die Aufgabenbereich der Yuta und Priesterin überlappen – er nennt sie „Priesterinnen-artige Yuta“ und „Yuta-artige Priesterinnen“ (Tsuha 1990: 125-149). Es kann sich aber auch die Situation ergeben, dass eine Person von der Umgebung als „Yuta“ bezeichnet wird, sie sich selbst aber als Priesterin sieht (Ikegami 1999: 381). Die Verzerrung wird darin verstärkt, dass der Begriff Kaminchu, mit denen sich viele Heilerinnen nennen, auch für die öffentlichen *kami*-Ämter gebraucht wird.

Die Bereiche der Yuta und der Noro sind nicht zwei getrennte Bereiche, sondern besonders in der Nachfolge der *kami*-Ämter haben Anweisungen von übernatürlichen Autoritäten, die durch die Yuta verkündet werden, einen großen Einfluss auf die

Entscheidung. In einem anderen Beispiel aus Nord-Okinawa beschreibt Shibuya, dass diejenigen potentiellen Kandidatinnen, die keine Noro wurden, die Aufgabe einer Yuta erfüllten. Zusätzlich hatten sie ein entscheidendes Mitspracherecht, was die Nachbesetzung des Noro-Amtes betraf (Shibuya 1984). Diese Handlungsstrategien von Yuta oder niedrigeren *kami*-Ämtern gegen die Hierarchiestrukturen der Priesterinnen werden von Shiotsuki Ryōko als „Widerstand gegen die Autorität“ interpretiert (Shiotsuki 1999), und vor allem in der Gegenwart, in der die Ritualstruktur abgeschwächt ist, haben Yuta einen starken Einfluss, indem sie beispielsweise eine Person auf ihre vorbestimmte Rolle als Kaminchu (hier: öffentliche *kami*-Position) aufmerksam macht (vgl. Ōshiro 2009)<sup>116</sup>. Shibuya betont daher, dass man die Bereiche der Noro (Kaminchu) und Yuta nicht als separate Themen behandeln solle, sondern eine totale Betrachtung beider Phänomene nötig sei. Weiters weist er darauf hin, dass das Element der Trance oder Besessenheit nicht nur bei Yuta, sondern auch bei Noro erscheinen kann (Shibuya 1991: 15).

Da daher Noro und Yuta gleiche spirituelle Fähigkeiten besitzen, und nur ihr sozialer Rang ausschlaggebend für die Entwicklung ihrer Tätigkeitsbereiche zu sein scheint, stellt sich nun die Frage, auf welche Weise diese beiden Positionen entstanden sein mögen. Im Folgenden wird auf die Theorien in Bezug auf die Rollenverteilung von Yuta und Noro eingegangen. Es gibt verschiedene Standpunkte, die den Ursprung der unterschiedlichen Aufgabenbereiche und Positionen von Yuta und Noro behandeln.

Uezu ist der Meinung, dass sich die Funktion der Yuta und die der Noro aus derselben Ursprungsform entwickelt haben. Genauer genommen sieht er diese Grundform in der Rolle der *niigan*, die als weibliche Kult-Repräsentantin der Dorfgründerfamilie eine religiöse Position inne hatte. Die *niigan* erfahren nach Uezu sowohl die Entwicklung zur Yuta als auch die zur Noro, und zwar nicht aus eigenem Willen, sondern je nachdem, wie die Bittsteller in der Gemeinschaft ihre Aufgaben beanspruchen – entweder für private Rituale auf Familienebene, oder mehr für öffentliche Zeremonien für die Gemeinschaft. So entwickelten sich aus der Ausgangsform der *niigan* sowohl die private Yuta als auch die öffentliche Noro (Uezu 1977 in Ōhashi 1998). Dieser Theorie zufolge ist es nicht unbedingt der soziale Rang der *niigan*, sondern es sind die Bedürfnisse der Mitglieder der Gemeinschaft, die den

---

<sup>116</sup> Für den koreanischen Schamanismus argumentiert Hogarth ähnlich, indem sie anmerkt, dass vor allem Frauen in einer sozial niedrig stehenden Position eher Schamaninnen (*mudang*) werden, und in ihrer Funktion aus der strengen patriarchalen Struktur der koreanischen Gesellschaft ausbrechen können (Hogarth 1999: 59).



Tätigkeitsbereich der *niigan* prägen und ihre Rolle entweder zur Noro oder zur Yuta werden lässt.

Eine ähnliche Theorie vertritt Sakurai in seinem Artikel über „Noroismus und Yutaismus“, in dem er die Annahme äußert, dass die Position der Yuta, Noro sowie anderen Ämtern wie *niigan* und *kudi* zu Beginn nicht getrennt waren. Auch die „Zeremonienbereiche“ der Noro/Kaminchu und die „Volksglaube-Bereiche“ der Yuta waren nicht getrennt, und die Aufgaben wurden erst allmählich spezialisiert (Sakurai 1979). In dieser Theorie wird folgende Entwicklung vermutet: Die Shō-Dynastie schuf auf Basis der schon bestehenden sozio-kultischen Struktur ein Priesterinnen-System, das sie in ihr Netz der Staatsbeamten mit einschloss und betonte dessen öffentlichen Charakter, während sie die Yuta des Volkes aus dem System ausschloss, und somit wurden beide Aufgabenbereiche völlig getrennt. Erst nachdem der Königshof das Priesterinnen-System institutionalisierte, verlor die Noro ihre schamanischen Eigenschaften, und sie verkörperte nur noch charismatische Eigenschaften als Priesterin. Die Trennung in öffentliche und private Bereiche wurde laut Sakurai erst durch die Königsmacht induziert. Dies sieht er darin bestätigt, dass es in den entfernt gelegenen Inseln – in Gebieten also, in welchen der Einfluss des Königshofs wegen der geographischen Distanz schwach war, beispielsweise auf Miyako – *kami*-Ämter gibt, die sowohl öffentliche „Zeremonienbereiche“, als auch private „Volksglauben-Bereiche“ behandeln und eine Mischform der beiden Handlungsbereiche von Priesterin und Schamanin bilden. Vor allem seien es niedrige *kami*-Positionen, wie etwa Assistentinnen der Priesterin, die die Mischformen aufweisen (Sakurai 1979).

Akamine kritisiert jedoch, dass aus Sakurais Forschungsberichten nicht klar hervorgeht, dass Assistentinnen auch bei Yuta-ähnlichen Ritualen beteiligt seien, oder Yuta-ähnliche Praktizierende wiederum an öffentlichen Zeremonien teilnehmen. Außerdem widerspricht er Sakurais These, indem er das Beispiel der Gemeinschaft Kudaka aufführt, die sehr wohl eine enge Beziehung zur Königsautorität hatte, aber dennoch diese Mischformen (beispielsweise die Position der *umuringwa*) aufweist. Er plädiert deshalb dafür, bei den Untersuchungen der Mischformen den Ritualinhalt genau zu analysieren. So sieht er Parallelen bei schamanischen Priesterinnen, die eine wichtige Funktion bei Ritualen haben, bei denen Besuchergottheiten empfangen werden (Akamine 1997a: 150-155).

Miyagi Eishō und Harada Toshiaki vertreten folgende sogenannte „Noro-Antezedens-Theorie“: Die Position der Noro war zuerst in der Gemeinschaft tätig, aber die Nachkommen,

die unter verschiedenen Umständen ihre Lebensgrundlage verloren und nicht mehr kultische öffentliche Aufgaben erfüllten, wurden zu Yuta und befassten sich mit privaten spirituellen Angelegenheiten (Miyagi und Harada in Shibuya 1991: 31, Harada 1970: 216-217).

Die Modernisierung der Gesellschaft mit ihren Schlagworten wie „Individualismus“, „Rationalisierung“ oder „Logik“, brachte einen großen Wandel in soziale Muster, die in traditionellen Gemeinschaften gepflegt, und deren Funktionen durch regelmäßige Zeremonien erneuert und gefestigt wurden. In vielen Fällen wurden traditionell-religiöse Positionen nicht mehr besetzt, weil sich keine Nachfolgerinnen fanden oder weil ihre kultische Praxis in der gegenwärtigen Sozialstruktur nicht mehr als notwendig angesehen wurde, sodass die traditionell-religiösen Institutionen einem Untergang und Verschwinden entgegensahen. So ist es keine Seltenheit, wenn die Rituale für das Wohl der Gemeinschaft zu Jahresbeginn heutzutage nicht mehr von der Noro, sondern aufgrund ihrer Abwesenheit vom Bezirksbürgermeister (*kuchō*) durchgeführt werden (vgl. Ōshiro 2009: 10). Bereits in den 60er Jahren waren Verzerrungen in der kultischen Organisationsstruktur wahrzunehmen, als der Okinawa-Forscher William Lebra das Schicksal der Tradition folgendermaßen prognostizierte: „Eine Wiederbelebung der traditionellen Religion Okinawas als Antwort auf das Aufkommen des Individualismus scheint nicht wahrscheinlich. Eher werden durch die Auflösung traditioneller Institutionen hauptsächlich individuell orientierte Rituale und Spezialisten bestehen bleiben.“ (Lebra 1966: 207). Obwohl man in manchen vereinzelt Fällen eine Wiederbelebung eines bestimmten Rituals beobachten kann (vgl. Higa Masao), muss man der Vermutung Lebras Recht geben, da eine Revitalisierung des Noro-Systems nicht realistisch erscheint. Jedoch werden einige Rituale in der Gemeinschaft auch trotz Fehlen der kultischen Spezialisten weitergeführt, sodass vielleicht eher von einer Tendenz der Reorganisation der traditionellen Religion gesprochen werden kann. Was die „individuell orientierten Rituale und Spezialisten“ betrifft, hat sich Lebras Prognose ebenfalls verifiziert, denn spirituelle Heilerinnen, die in der Vergangenheit Gegenstand von Kritik und Verfolgung waren, sind noch immer präsent und aktiv, und es ist auch von einem Ansteigen ihrer Zahl die Rede<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Allen nennt Schätzungen von 400 bis 1200, wobei er anmerkt, dass die Zahl gesunken sei im Vergleich zu Lebras Zeiten (Allen 2002b: 146). Es ist aber zu vermuten, dass die tatsächliche Zahl höher ist.



Abbildung 9: Kaminchu (rechts) und Klientin bei der Durchführung eines Betrivals.

### 3.1.5. Definitionsproblem

Da dem Namen „Yuta“ ein abschätziger Ton nachhallt, vermeiden die Heilerinnen selbst diese Bezeichnung, und auch die Klientinnen würden vor ihnen nie das Wort „Yuta“ erwähnen. Dennoch sind diese Heilerinnen im Allgemeinen – vor allem in der Bevölkerung und in den Medien – unter der Bezeichnung „Yuta“ bekannt, und einige Wissenschaftler betonen, dass sie diesen Begriff in ihren Publikationen verwenden, jedoch ohne seine negative Konnotation. Sakurai nennt zwei etymologische Erklärungen in Bezug auf den Namen „Yuta“. Die Bezeichnung soll auf das Wort *yuntaku* zurückgehen, was in der Ryūkyū-Sprache „plaudern“ oder „tratschen“ bedeutet. In einer anderen Erklärung wird der Name Yuta mit dem Wort *yutameku* („schwanken“) in Verbindung gebracht, was wiederum auf die seitwärts-schaukelnde Körperbewegung (Trance?) bei der Kommunikation mit übernatürlichen Wesen hinweist (Sakurai 1973: 19). Im *omoro* 454 wird der Name „*shima no yota*“ erwähnt, welches nach Iha Fuyū mit Yuta in Verbindung gebracht werden kann. Wenn dies bestätigt werden könne, wäre nach Ikegami dieses Gedicht die älteste Quelle, in der der Name Yuta erscheint (Ikegami 1999: 341).

Blickt man auf die wissenschaftlichen Positionen, kann man anhand der Wahl der Fachtermini für die spirituellen Heilerinnen die jeweiligen Standpunkte der Forscher erkennen, wobei die zeitbedingten Umstände nicht außer Acht zu lassen sind. Waren viele frühen Forschungen über die spirituellen Heilerinnen mit offenkundigen Kritiken und bedauernden Klagen über ihre Existenz gleichzusetzen, befassten sich spätere Studien mit diesem Phänomen in einem sensibleren Umgang, indem sie auch persönliche Kontakte mit ihnen pflegten. Folglich waren die Forscher in vielen Fällen bestrebt, in der Untersuchung politisch korrekt zu bleiben, indem sie – zumindest in den Titeln der Untersuchungen – das

abschätzige Wort „Yuta“ vermieden und es durch Termini wie „Volksmedium“ (Ikegami 1999), „Volkshexlerin“, „spirituelle Spezialistin“, „magisch-religiöse Spezialistin“ (Uezu 1974) oder „Schamanin“ (z. Bsp. Sakurai 1973, Yamashita 1977, Takiguchi 1991) ersetzen. Adachi (1997) zieht sich aus der delikaten Affäre, in dem er nicht direkt von „Yuta“, sondern von „Yuta-ähnlichen Spezialisten“ spricht. In vielen Studien (z. Bsp. Lebra 1964: 94, Yohena 1972: 810, Ikegami 1999: 24, Ōhashi 1998: 20; 232-233) wird darauf hingewiesen, dass die Heilerinnen selbst sich mit der Bezeichnung „Kaminchu“ definieren. So erklärt Lebra den Begriff Kaminchu folgendermaßen: „[Der Begriff] schließt Priesterinnen und weibliche Ritualleiterinnen des Dorfes oder einer Verwandtschaftsgruppe ein, sowie Männer, die bei den Ritualen assistieren oder bedienen.“, und fährt fort:

„Es gibt unterschiedliche Meinungen, ob Schamaninnen Kaminchu sind; auf jeden Fall lehnen sie die für sie übliche Bezeichnung Yuta entschieden ab. Manche Informanten meinten, dass Schamaninnen durch ihre Tätigkeit mit Krankheit und Unglück unrein und deshalb gegensätzlich zu dem seien, was man unter *kami* versteht, denn die Priesterinnen etwa müssen diese Bereiche der „Verschmutzung“ vermeiden. Es gibt auch die gängige Meinung, dass nicht alle Schamaninnen die Wahrheit sagen, und nicht wenige um des Geldes willen nur vorspielen, die *kami* hören und sehen zu können. Aber für diejenigen, die ihren *kami* gewissenhaft folgen, scheint die Bezeichnung [Kaminchu] berechtigt. Kaminchu bezeichnet deshalb eine Person, die *kami*-Kraft hat und die aktiv die von den *kami* aufgetragenen Aufgaben erfüllt.“ (Lebra 1966: 22)

Inwiefern jedoch aus der Perspektive des Forschers die „Gewissenhaftigkeit“ der Yuta bewertet werden kann, ist schwierig, wenn nicht unmöglich. Die Diskrepanz zwischen verschiedenen Termini, zwischen Selbstdefinition und Fremdbezeichnung, wissenschaftlichen oder öffentlichen Kreisen, wird auch in Situationen auffällig, in denen der Forscher persönlich seiner Informantin – der spirituellen Heilerin – gegenübersteht, und sie anspricht. Ein Beispiel: Ōhashi nennt seine Studie im Titel *Sozial-psychologische Studie über den Schamanismus in Okinawa*, spricht im Text sowie in den Kapiteltiteln von „Yuta“, doch wird aus Interviewpassagen, die er wiedergibt, deutlich, dass er persönlich seine Informanten mit „Kaminchu“ angesprochen hat (z.Bsp. Ōhashi 1998: 239).

Klientinnen äußern vor einer spirituellen Heilerin niemals die Bezeichnung Yuta, sondern nennen sie stattdessen *sensei* („Lehrerin“ oder „Frau Doktor“<sup>118</sup>) oder Kaminchu

---

<sup>118</sup> Die Bezeichnung *sensei* kann mit „Lehrerin“ übersetzt werden in Verbindung mit der Redewendung „ich gehe lernen“ (*narai ni iku*), womit man einen Besuch bei einer Yuta umschreibt. Andererseits kann mit *sensei*

(„*kami*-Mensch“). Andere Bezeichnungen sind *munushiri* („Alleswissende“), *umaringwaa* (*umaringwa*) („[mit hoher spiritueller Kraft] geborenes Kind“), *saadaka-‘nmari* („mit hoher spiritueller Kraft Geborene“) oder *kamingwaa* (*kamingwa*) („*kami*-Kind“) <sup>119</sup>.

Im Feldforschungsteil dieser Arbeit wird der Terminus Kaminchu für die spirituellen Heilerinnen verwendet. Um diesen Begriff nicht mit den öffentlichen Ritualspezialisten der Dorfgemeinschaft zu verwechseln, nenne ich die Personen, die kultische Funktionen erfüllen mit der anderen für sie üblichen Bezeichnung *kami-yaku* (*kami*-Positionen). „Kaminchu“ wird hier definiert als: eine Person, die durch Kommunikation mit *kami*, Ahnen und anderen übernatürlichen Wesen spirituelle Rituale durchführt bei individuellen Problemsituationen, für die sie konsultiert wird.

### 3.1.6. Andere Heiler und religiöse Spezialisten

Neben Yuta gibt es andere religiöse Spezialisten, von denen viele in der Gegenwart jedoch einem Aussterben entgegensehen. Das Berufsbild des *ninbuchaa* beispielsweise ist bereits ein Phänomen der Vergangenheit. Wie Lebra anmerkt, fällt auf, dass die männlichen religiösen Spezialisten mit Praktiken und Glaubenssätzen ausländischer – chinesischer – Herkunft im Zusammenhang stehen, während die weiblichen religiösen Spezialistinnen indigener erscheinen (Lebra 1966: 74).

#### ***Ugansaa***

Eine Tätigkeit, die im Aufgabenbereich der Yuta mit eingeschlossen ist, ist die der *ugansaa* (oder *ugwansaa*, *ugwansagiyaa*, *usagiyaa*), der „Bet-Spezialistin“. Wie ihr Name ausdrückt ist sie zuständig, bei Ritualen – beispielsweise bei Besänftigungsritualen für die Ahnen – Gebete auszurichten. Im Unterschied zur Yuta führt sie keine Konsultationen durch. Man könnte daher sagen, dass ihre Verbindung zum Numinösen nur in eine Richtung verläuft – von der *ugansaa* zu den Ahnen oder *kami* – während es im Falle der Yuta eine wechselwirkende Verbindung ist. Eine spirituelle Heilerin, die für sehr viele Angelegenheiten Konsultationen macht, lässt häufig die Rituale für ihre Klientinnen von einer ihr „affilierten“

---

auch die in Japan übliche Bezeichnung für Ärzte verstanden werden. Letzteres könnte ein Beweis dafür sein, dass sich die Yuta in ihrer Funktion als Ärztin sozialisiert hat (ich danke Stanisław Meyer für diesen Hinweis).

<sup>119</sup> Die japanischen Bezeichnungen sind geschlechtsneutral, doch habe ich in den deutschen Übersetzungen die Femininform benutzt, da der Großteil dieser Personen Frauen sind. Männliche spirituelle Heiler haben meines Wissens keine speziellen Bezeichnungen, die sich von den weiblichen Kolleginnen unterscheiden würden. Beispielsweise betitelt Nagamine Tetsunari sein Buch über die spirituelle Heiltätigkeit seines Vaters mit der Bezeichnung *Kamingwa* (1998).

*ugansaa* durchführen, da sie selbst keine Zeit dafür hat. Die Initiationswege der *ugansaa* sind denen der Yuta sehr ähnlich, weshalb die Unterscheidung in manchen Fällen schwierig ist. Trotzdem erscheint der Eindruck, dass der Beruf – bzw. die „Berufung“ – einer *ugansaa* eine eigenständige Sparte ist, und nicht etwa eine Art Vorstufe im Werdegang zu einer Yuta.

### ***Sanjinsoo***

*Sanjinsoo* 三世相 sind Wahrsager und Berater in geomantischen Angelegenheiten. Ihr Name „drei Welten sehen“ geht darauf zurück, dass sie die drei Bereiche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft behandeln und „sehen“ können (Tsuha 1983: 257). Da für diesen Beruf die Kenntnis der Schriften wie des *I Ching* und Wissen über Feng Shui (Jap. *fūsui*, Ok. *fuushi*) notwendig war, wurde diese Tätigkeit früher von Männern aus den höheren Schichten ausgeübt<sup>120</sup>. Nach Lebra wurden *sanjinsoo* vor 1879 in China ausgebildet, nach 1879 in der Gegend von Osaka (Lebra 1966: 86). *Sanjinsoo* werden für die Terminfestsetzung wichtiger Ereignisse oder die Zukunftsvoraussage für das neue Jahr konsultiert, sowie für die Bestimmung von guten Orten für Gebäude, Brunnen oder Gräber. Es gibt auch die Bezeichnung *fuushimi*, was „einer, der das Feng Shui sieht“ bedeutet, und für jemanden bezeichnet wird, der über die günstige Lage eines Hauses oder eines Grabes urteilen kann (Sakurai 1973: 135). Ihr Wissen stammt aus Büchern, und nicht aus übernatürlichen Kontakten, weshalb sich die meisten selbst als Gelehrte definieren. Tamaki weist jedoch darauf hin, dass es auch *sanjinsoo* gibt, die eine Initiationsphase erlebt haben und mithilfe von übernatürlichen Kräften ihre Konsultationen durchführen, weshalb es manchmal schwierig ist, *sanjinsoo* von Yuta zu unterscheiden (Tamaki in OMJ 2008: 233), auch weil sie unter einer anderen Bezeichnung *munushiri* bekannt sind – ein Name, der ebenso für Yuta verwendet wird (Tsuha 1983: 257). Ihre Aufgabenbereiche sind jenen der Toki ähnlich, die zur Zeit des Königreiches gleichsam wie Yuta verfolgt und verboten wurden, weshalb vermutet werden kann, dass sich ihr Berufsstand aus dem der Toki entwickelte oder sie ersetzte<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Yohena merkt an, dass häufig diejenigen, die die Aufnahmeprüfung für eine Beamtenposition nicht geschafft haben, *sanjinsoo* wurden (Yohena 1972: 810).

<sup>121</sup> So verweist Shimajiri im Eintrag unter „Toki“ auf „Sanjinsoo“ – ohne jedoch eine Beziehung zu den beiden zu nennen (Shimajiri 1983c: 922), und aus Tsuhas Redewendung „*toki* und *yuta*, beziehungsweise *yuta* und *sanjinsoo*“ lässt sich eine Korrelation schließen (Tsuha 1983: 258). Takara weist auf das Wort *ekidō* hin, das in drei historischen Quellen über die Verfolgung von Toki und Yuta erscheint, und zwar im Zusammenhang mit der Aussage „*toki* und *yuta* geben sich als *ekidō* aus und täuschen die Menschen“. Er vermutet, dass mit *ekidō* entweder die *sanjinsoo* oder eine Vorform dieser gemeint sind (Takara 1989: 252).

### ***Yabuu***

*Yabuu* sind meist männliche Heiler der Volksmedizin, die durch Akupunktur und Moxibustion Behandlungen durchführen. Bei weiblichen *yabuu* werden nach Lebra die heilenden Kräfte durch Gebete und übernatürliche Unterstützung gestärkt (Lebra 1966: 91). In der Gegenwart sind *yabuu* fast nicht mehr aktiv, doch überschneiden sich in manchen Fällen die Aufgabenbereiche, sodass sie auch als Yuta definiert werden, wenn beispielsweise die Krankheitsursache als Zeichen der Ahnen diagnostiziert wird (Kondō in OMJ 2008: 528).

### ***Ninbuchaa***

*Ninbuchaa* bedeutet „einer, der *nenbutsu* rezitiert“, und diese Bezeichnung wurde bis 1945 einer eigenen Kaste zugeschrieben, die darauf spezialisiert war, zu Begräbnissen die Prozession anzuführen und *nenbutsu* zu rezitieren. Eine andere Bezeichnung war *kaniuchi* („Glockenschläger“), da sie bei Begräbnissen auch die Glocke schlugen. Als eigene Kaste wurden ihnen verschiedene Tabus auferlegt, wie etwa das Verbot, sich außerhalb ihrer Gruppe zu verheiraten, und gleich den *eta* in Kernjapan wurde ihre Präsenz mit Unreinheit in Zusammenhang gebracht. Die Sitte der *ninbuchaa* wurde in Ryūkyū durch den Mönch Taichū eingeführt, der Anfang des 17. Jahrhunderts die buddhistische Lehre der Jōdo-Sekte verbreitete (Lebra 1966: 89-91).

## **3.2. *Sosen-saishi* – Ahnenkult**

Wenngleich im deutschen Sprachgebrauch mit dem Wort „Ahnen“ eine zeitliche Dimension angedeutet wird, die sehr weit zurückliegt, sodass ein persönliches Verhältnis nicht weiter in Zusammenhang gebracht wird, als dass die Vorfahren schattengleichen Existenzen in der Stammbaumkette gleichen, wird im traditionellen Glauben Okinawas der Wirkungskraft und Bedeutung der Ahnen (Jap. *sose* 祖先 oder Volksterminus *senzo* 先祖, bzw. Ok. *gwansu* oder *faafuji*) eine größere Bedeutung beigemessen. Die kultische Beschäftigung mit den Ahnen wird *gwansu-gutu*, „Ahnen-Angelegenheiten“, genannt, wobei hier die regelmäßige Verehrung und der Respekt gegenüber den Ahnen zentral sind.

### 3.2.1. *Sosen-sūhai* – Ahnenverehrung

Die Ahnenverehrung (*sozen-sūhai*) wird als für Okinawa typische „Religion“ angesehen, sodass in Statistiken über Religionszugehörigkeit die Mehrheit der Bevölkerung Okinawas dieses Konzept angibt.<sup>122</sup> Die Praxis der Ahnenverehrung wird durch die tägliche Pflege des Hausaltars, zyklische Gedenkriten (etwa zum Allerseelenfest *obon*), einem gemeinsamen Mahl vor dem Familiengrab zum Ahnenfest (*seimeisai*) oder durch Pilgerrundgänge zu heiligen Stätten, die mit den Ahnen (oder dem Urahn) in Verbindung stehen, ausgedrückt. Nicht nur durch zyklische Zeremonien, die einen regelmäßigen Besuch der Ahnen darstellen, sondern auch durch den Glauben, dass die Ahnen die Nachkommen stets beschützen, wird ihre Anwesenheit als schützende Kraft vorgestellt. Diese Annahme impliziert auch gleichzeitig eine moralische Haltung, denn da die Ahnen immer „da“ sind, sollte man nichts machen, das sie erzürnen würde.

Im Detail sollte eine verstorbene Person folgende Riten von ihren Nachkommen erhalten, um eine wünschenswerte „Existenz“ nach dem Tod zu genießen: eine öffentliche Bestattung, Gedenkriten am 7., 14., 21., 35., 42. und 49. Tag nach dem Tod (der Tag des Todes wird als erster Tag gerechnet, sodass der siebente Tag hier eigentlich der sechste Tag nach dem Tod ist), eine öffentliche Gedenkzeremonie (*miisaa*) am 16. Tag im folgenden Monat nach dem Tod, und Gedenkriten zum Todestag, im 3., 7., 13., 25. und 33. Jahr (Tanaka 1977: 46). Je nach Region gibt es auch die Auffassung, dass die letzte Zeremonie nicht die Gedenkriten zum 33. Todestag sind, sondern das sogenannte *senkotsu*-Ritual („Knochen wasch-Ritual“), bei dem die Gebeine der verstorbenen Person nach einigen Jahren gereinigt werden (Akamine 1998: 177). Die breite Auswahl an Zeremonien, die die Nachkommen dem verstorbenen Familienmitglied entgegenbringen sollten, ist regional unterschiedlich, doch wird in den verschiedenen Aspekten der sorgsame Umgang mit den Ahnen ausgedrückt. Buddhistische Einflüsse sind sichtbar, etwa in der Bezeichnung für Ahnen als *futuki* (Jap. *hotoke*, Buddha) oder der Vorstellung, dass die verstorbene Person nach 33 Jahren – bzw.

---

<sup>122</sup> Ōhashi befragte in den Jahren 1980 und 1982 insgesamt 269 Personen in Nord-Okinawa über ihre Gewohnheiten mit spirituellen Heilerinnen. Unter anderem wurden die Personen gefragt, welchem Glauben sie angehören. Unter zehn Antwortmöglichkeiten kreuzten 78,8 Prozent (212 Personen) „Ahnenverehrung“ an (Ōhashi 1998: 371-372).



nach dem *senkotsu*-Ritual – ihre Individualität verliert und zu *kami* wird<sup>123</sup>. Dies wird auch im Ausdruck *jōbutsu suru* – „zur letzten Ruhe kommen“ – deutlich, welches wörtlich „Buddha werden“ bedeutet. Zwar betont Tanaka (1977), dass die Nachkommen die Ahnenverehrung zugunsten des Verstorbenen praktizieren, und nicht aus der Intention handeln, für sich selbst einen Nutzen zu erwarten, doch deutet die Vielzahl an Gedenkriten und Regeln an, dass die Ahnen regelmäßiger Aufmerksamkeit bedürfen, um nicht als unruhige Geister einen negativen Einfluss auf ihre Nachkommen auszuüben. So kann Adamis Vermutung über die Praxis der Ahnenverehrung der Aino vielleicht auch auf Okinawa zutreffen, wenn er meint, dass der Totenkult „einen deutlich defensiven Charakter trägt, d.h. primär darauf ausgerichtet ist, eine Wiederkehr des Verstorbenen [...] als Gespenster zu verhüten.“ (Adami 1991: 93). Die Zeremonien, die nach *obon* durchgeführt werden, um die Ahnenseelen wieder zurückzuschicken, zeigen regionale Unterschiede, doch sieht man als Gemeinsamkeit das Element der rituellen Reinigung in den verschiedenen Ritualen (Akamine 1997b: 56-58). Damit verbunden sieht Akamine die Vorstellung, dass zu *obon* neben den Ahnenseelen auch herumirrende Geister in die Welt der Lebenden eindringen und ihnen Schaden zufügen können, und er stellt die Hypothese auf, dass zwar der Ahnenkult in heutiger Form durch konfuzianistische Einflüsse ab dem 16. Jahrhundert nach Okinawa (zuerst zum Königshof) gekommen ist, aber in der Zeit davor die Vorstellung der verstorbenen Ahnen und herumirrenden, hungrigen Geister sehr stark vorhanden war (Akamine 1997b: 62-68).

Krankheiten, die nicht mit den Mitteln der Schulmedizin geheilt werden können oder Unglücksfälle, die wiederholt auftreten, können daher als Zeichen der Ahnen interpretiert werden, die einen Mangel an ritueller Praxis beklagen oder als Wirkung anderer übernatürlicher Einflüsse. Wenn in solch einem Fall eine spirituelle Heilerin konsultiert wird, kann häufig die Diagnose der Krankheit oder des Unglücks auf *ugan-busuku* (oder *ugwan-busuku*; Jap. *ogan-busoku*) zurückgeführt werden, was „Betmangel“ bedeutet und die rituelle Pflege den Ahnen gegenüber meint.

„Wenn etwas bei der Arbeit nicht gut läuft, oder wenn ein Schaden verursacht wird, sagen selbst auch gebildete Menschen als Scherz: „Kann das vielleicht wegen *ugan-busuku* kommen?“ Übertrieben ausgedrückt kann man sagen, dass ein Durchschnittsbürger in Okinawa sich zumindest einmal im Leben

---

<sup>123</sup> Akamine stellt Feldforschungsergebnisse von Heshiki, Kasahara, Itō und Ouwehand vor, die die Theorie der *kami* werdenden Ahnen nicht bestätigen konnten, und spricht die Möglichkeit an, dass Wissenschaftler in Gefahr geraten können, konstruierte Konzepte – wie die Theorie, dass Ahnen nach 33 Jahren zu *kami* aufsteigen – kritiklos anzunehmen (Akamine 1998: 177-181). Eher scheint die Theorie bestätigt werden zu können, dass die verstorbenen Ahnen keine personifizierten *kami* werden.

schon Gedanken gemacht hat, ob sein tägliches Handeln durch göttlichen<sup>124</sup> Willen (genau gesagt, den Willen der Ahnen) geleitet werde.“ (Higa 1987: 68)

Die Praxis der Ahnenverehrung wird vor allem in der Verehrung der Ahnentafeln sichtbar, und auch wenn man diese Sitte überall in Japan findet, ist die Besonderheit der Ahnenverehrung in Okinawa die, dass es strenge Regeln in der Nachfolge der Ahnentafeln gibt. Es sind vor allem die männlichen Ahnen und deren Ehefrauen, auf die sich die Ahnenverehrung richtet. Wie im Folgenden näher erläutert wird, ist die Patriline ein wichtiges Konzept in der Ahnenverehrung. Laut Adachi ist die Bemühung um die korrekte Ahnenverehrung auch gleichzeitig die Beschäftigung mit der eigenen Identitätsstruktur, da durch die „eigene Geschichte“ sowohl die persönliche Vergangenheit, als auch die persönliche Zukunft neu konstruiert werden. Innerhalb dieser Neukonstruktion der Identität spielen dabei auch bestimmte Orte eine wichtige Bedeutung (Adachi 1997: 84-88)<sup>125</sup>.

### 3.2.2. Tootoomee – Ahnentafeln

*In Okinawa gibt es Ahnenverehrung. Deshalb nehmen wir die Ahnen am wichtigsten, auf der ganzen Welt sind wir bestimmt diejenigen, die die Ahnen am wichtigsten nehmen, in Okinawa. Deswegen muss in Okinawa der Nachfolger der Ahnentafeln unbedingt der älteste Sohn sein. Und wenn es zum Beispiel [im Haus vom Erstgeborenen] kein Kind gibt, weil es gestorben ist, dann nimmt man vom Zweitgeborenen ein Adoptivkind, auf jeden Fall macht man das so. (K-san, 12.8.2005. I-Insel)*

Als Objekte der Ahnenverehrung sind neben dem Familiengrab die Ahnentafeln – *tootoome* oder Jap. *ihai* – von großer Bedeutung. Die Bezeichnung *tootoomee* stammt von der Anrede *tōtoi omae* („Ihr Ehrwürdiger“), welche früher auch der umgangssprachliche Name für den Mond war. Wenn die japanische Bezeichnung *ihai* verwendet wird, wird ein ehrerbietendes Präfix vorangestellt, sodass man *o-ihai* sagt.

Ein *ihai* ist eine kleine rechteckige Tafel aus Holz, mit einer Größe von etwa 2,5 mal 10cm. Die Vorderseite ist rot lackiert, und der Name der verstorbenen Person ist darauf in Gold geschrieben. Auf der Rückseite ist die Tafel schwarz lackiert. Da die Ahnentafeln immer an den erstgeborenen Sohn weitergegeben werden, besitzt eine Familie des erstgeborenen Sohnes mindestens eine Ahnentafel (die des Vaters). Die jüngeren Söhne bilden eigene

---

<sup>124</sup> Higa spricht von *shinbutsu* (神仏) – Shinto-kami und Buddha(s).

<sup>125</sup> Adachi stellt in seinem Artikel Beispiele vor von einer Yuta-ähnlichen Spezialistin und von einer Person, die ein Spezialist im Erstellen von Genealogien ist. In beiden Fällen werden Beziehungen zur Geschichte Okinawas und den damit verbundenen Orten geschaffen.

Zweigfamilien. In einem alten Haushalt befinden sich üblicherweise mehrere Ahnentafeln mehrerer Generationen, die in einer Art kleinem Regal nebeneinandergereiht werden, sodass man unter *ihai* üblicherweise die Pluralform von mehreren Ahnentafeln versteht. Auf diesem Regal werden etwa 14-24 Ahnentafeln gestellt, und zwar in zwei Reihen, wobei die männlichen Verstorbenen auf der oberen Reihe platziert werden, und die Frauen auf der unteren Reihe. Wenn die Reihen auf der Vorderseite besetzt sind, stellt man ältere Ahnentafeln auf der Rückseite auf, um so für neue Tafeln Platz zu machen<sup>126</sup>.

Es gibt strenge Regeln und Vorschriften, die die Weitergabe der Ahnentafeln, sowie die Berechtigung, in das Ahnentafelregal eingereiht zu werden, betreffen. Die Nachfolge der Ahnentafeln ist mit einer strikten Tradition verbunden, die dem erstgeborenen Sohn die Verantwortung für die Verehrung und Verwaltung der Ahnentafeln zuweist<sup>127</sup>. Wenn der Erstgeborene früh verstorben ist oder wenn die Familie keine Söhne hat, kann ein männlicher Verwandter aus derselben Blutsverwandtschaftsgruppe adoptiert werden. Anders als in der kernjapanischen Tradition der Adoption von Schwiegersöhnen zur Weiterführung des Familiennamens und der Ahnentafeln, ist die blutverwandtschaftliche Komponente in Okinawa essentiell. Sollte der Vater deshalb einen unehelichen Sohn haben, welcher älter als der legitime, eheliche Erstgeborene ist, kann – bzw. *muss* – dieser ein Vorrecht auf die Stammhalter-Nachfolge haben. Im Detail sind mit der *ihai*-Nachfolge verschiedene Tabus verbunden, die im Folgenden mit den jeweiligen Spezialausdrücken erklärt werden (vgl. Ōhashi 1998: 119-121, Arasaki 1988: 342-343):

- *tachii-majikui* – „Einmischung von einer fremden (Familien)Linie“

Wenn die verstorbene Person keine Söhne hat, so wird ein Adoptivsohn als Nachfolger der Ahnentafeln auserwählt. Der Nachfolger muss aus derselben Verwandtschaftsgruppe stammen, idealerweise ein naher Verwandter, wie etwa der zweite Sohn des Bruders (ein Neffe aus der Sicht des Verstorbenen) – nicht jedoch der erste Sohn des Bruders, denn dieser ist bereits „reserviert“, die *ihai* des Bruders weiterzuführen.

- *inagu-gwansu (inagu-guansu)* – „Ahnin“

---

<sup>126</sup> In manchen Fällen ist die Reihung der Ahnentafeln durcheinander geraten, beispielsweise sind die Ahnentafeln der Frauen in der oberen Reihe. Der Grund liegt darin, dass während der heftigen Kämpfe auf Okinawa im Sommer 1945 viele Bewohner in Eile ihre Ahnentafeln mitnahmen und in Schutzorte flohen, während sie die Regale, in denen die *ihai* aufgereiht waren zu Hause ließen, oder im Boden eingruben. (Namihiro Eriko, Seminar „Ahnenzeremonien in Okinawa“, 20.7.2007, VHS Hantagawa)

<sup>127</sup> Mit einem wissenschaftlichen Terminus ausgedrückt: die Betonung auf Primogenitur.

Eine Frau darf weder die Ahnentafeln weiterführen, noch als Hauptahnin verehrt werden.

- *choodee-kasabai* – „Übereinanderlegen der Brüder“

Es dürfen nicht mehrere Brüder am selben Altar verehrt werden. Sollte es aber zu einer Situation kommen, dass ein Haushalt die Ahnentafeln zweier Brüder hat, so ist einer von ihnen als vorübergehende Ahnentafel zu handhaben, und das *ihai* wird nicht auf der gleichen Ebene wie das Haupt-*ihai* aufbewahrt, sondern an einem etwas untergeordneten Platz (beispielsweise eine Ebene tiefer oder am Rand).

- *chatchi-ushikumi* – „Wegdrängen des Stammhalters“

Die Situation, dass der älteste Sohn nicht der legitime Nachfolger der Ahnentafeln ist, ergibt sich beispielsweise, wenn der Vater in einer außerehelichen Beziehung einen Sohn zeugt, der vor dem rechtmäßigen Sohn geboren wurde.

Die Regeln und Tabus in Bezug auf die *ihai*-Nachfolge variieren je nach Region, doch stehen die obigen Verbote repräsentativ für die Hauptinsel Okinawa. Sakurai weist darauf hin, dass die Bräuche in Miyako nicht so streng gesehen werden, wo die Bestimmungen bezüglich der Nachfolge der Ahnentafeln ähnliche Züge wie in Kernjapan (*hondo*) zeigen (Sakurai 1973: 174-5). Ōhashi merkt an, dass beispielsweise in Miyako kein Tabu für *inagu-gwansu* existiert, und in Yaeyama das Phänomen *choodee-kasabai* nicht als Tabu gilt (Ōhashi 1998: 121). Auch darf die Zeitkomponente nicht außer Acht gelassen werden, denn neuere Forschungen bestätigen ein Abschwächen der Tabus bezüglich der *ihai*-Nachfolge<sup>128</sup>.

Die anzestralen Angelegenheiten werden während einer Konsultation bei einer spirituellen Heilerin oft zur Sprache gebracht. Dabei werden ungewöhnliche Phänomene wie Krankheit, Unglück oder schlechte Träume häufig auf Zeichen der Ahnen zurückgeführt, die sich aufgrund von einem Missachten der entsprechenden Gedenkriten oder einer traditionswidrigen Weitergabe oder Verehrung der Ahnentafeln ihren Nachkommen bemerkbar machen. Die Korrektur der falschen *ihai*-Nachfolge wird *shiji-tadashi*, genannt. Dabei ist *shiji* nicht mit der spirituellen Kraft der Frauen zu verwechseln, sondern die Bezeichnung bezieht sich auf Jap. *suji o tadasu* („Richtigstellen der Abstammung“).

---

<sup>128</sup> Auf der Hauptinsel Okinawa gibt es regionale Unterschiede, wie Arasaki (1988) anhand von verschiedenen Untersuchungen aufzeigt. Uehara Erikos Untersuchung für einen Stadtteil in Naha ergab beispielsweise, dass das Tabu von *inagu-gwansu*, sowie das von *choodee-kasabai* nicht so streng eingehalten werden. Vor allem durch Umstände wie den Krieg oder die Emigration sei die Idealform der Weitergabe an den erstgeborenen Sohn verzerrt worden (Uehara 1988: 571-572).

Der Brauch der Ahnentafeln war unter der allgemeinen Bevölkerung frühestens ab 1700 durch chinesische Einflüsse verbreitet. Der Königshof und die hohen Schichten kannten diese Sitte schon ab dem 15., 16. Jahrhundert. Wie die obigen Tabus der *ihai*-Nachfolge deutlich machen, wird in dieser Tradition die Wichtigkeit der Patrilineie betont. Damit einher geht eine besondere Verwandtschaftsorganisation, die eine weitere Eigentümlichkeit in der Kultur Okinawas darstellt, und die im religiösen Kontext entscheidenden Einfluss hat: das *munchuu*.



Abbildung 10: Alte *ihai* eines *honke*.



Abbildung 11: *Ihai* am *butsudan*.



Abbildung 12: In diesem Fall werden drei *ihai*-Sets verehrt.

### 3.2.3. *Munchuu* – Patriklan

Neben der eigenen Familienlinie sehen sich viele Menschen in Okinawa – vor allem in Süd-Okinawa – als Mitglieder eines bestimmten *munchuu*. Ein *munchuu* ist eine patrilineare Verwandtschaftsgruppe, deren Mitglieder einen gemeinsamen Vorfahren haben. Ihre Gemeinschaft wird durch die Praxis des Ahnenkultes sowie eines gemeinschaftlichen *munchuu*-Grabes und Kommunalbesitzes verstärkt. Es kommt auch vor, dass Mitglieder eines *munchuu* sich dadurch auszeichnen, dass alle männlichen Verwandten ein bestimmtes chinesisches Schriftzeichen in ihrem Vornamen haben, sodass man am Namen erkennen kann, welchem *munchuu* diese Person angehört.

Das *munchuu*-System wurde im 17. Jahrhundert durch chinesische Einflüsse in die Gesellschaft des Königreiches Ryūkyū eingeführt und breitete sich zuerst unter den hohen Gesellschaftsschichten aus, die Genealogien erstellten und oft ihre Herkunft von einflussreichen oder historisch bedeutenden Persönlichkeiten betonten. Im Jahre 1689 wurde ein eigenes Amt für Genealogien eingerichtet (*keizusa*), welches das Ständesystem unterstützte, da dadurch zwischen höheren Schichten, die Genealogien besaßen (*keimochi*),

und Bürgerlichen (*mukei* – „ohne Genealogien“) unterschieden wurde. Durch das *keizuza* wurde die *munchuu*-Idee unter dem Adel systematisiert, und diese Form des *munchuu* unter den hohen Schichten rund um den Königshof in Shuri sowie in Städten nennt man *shizoku-munchuu* (*munchuu* der höheren Gesellschaftsschichten). Somit war das *munchuu* nicht nur einfach eine Verwandtschaftsgruppe, sondern vielmehr eine Eigenheit, die nur den oberen Schichten bestimmt war und dadurch diente es als autoritatives politisches Organ. Wenn beispielsweise eine Person der oberen Schicht zugehörig war, sie aber keine Beamtentätigkeit ausübte, konnte die Erstellung einer Genealogie abgelehnt werden (Ogawa 1971: 11). Innerhalb des *munchuu* wurde die Patrilinie betont, und auch im Falle einer Adoption musste der betreffende Nachfolger aus demselben *munchuu* stammen. Allmählich breitete sich die *munchuu*-Ideologie auch auf die gewöhnlichen Schichten sowie Dorfgesellschaften aus, und vor allem in Süd-Okinawa kann man organisierte Gruppen erkennen. Adachi nennt das Phänomen, dass die ländliche Bevölkerungsschicht die Verwandtschaftskonzepte der oberen Schichten adaptiert, eine „*munchuu*-Verwandlung“ (Adachi 1997: 80). Diese *munchuu* unter der bäuerlichen Gesellschaftsschicht werden *hyakushō-munchuu* (Bauern- *munchuu*) genannt. Es kommt allerdings auch vor, dass die Verwandtschaftskette bis zum Urahn nicht mehr zurückverfolgt werden kann, und durch religiöse Spezialisten und übernatürlicher Eingebung eine Verbindung zu einem bestimmten historischen Helden gezogen wird. Diejenige Familie, die in einer direkten Linie der erstgeborenen Söhne mit dem Urahn verbunden ist, wird als *muutu-yaa* – „Stammhaus“ – bezeichnet und dieser Haushalt besitzt üblicherweise auch die Ahnentafeln der zu verehrenden Vorfahren. Weitere Kultobjekte des *munchuu* sind Genealogien, Geschichten über den Ursprung der Familienlinie, und das *munchuu*-Grab (vgl. Ogawa 1971). Für die Leitung der Zeremonien wurde eine *kudi* bestimmt, die als Klanpriesterin die Gebete repräsentativ für ihr *munchuu* durchführte. Diese Eigenheit, dass eine Frau der patrilinearen Verwandtschaftsgruppe die Aufgabe der Ritualleitung übernimmt, lässt sich nicht auf chinesische Einflüsse zurückverfolgen, sondern ist eine weiterwirkende Struktur aus der Zeit vor der Einführung des *munchuu*-Systems – nämlich die Position des *niiya* innerhalb der Gemeinschaft und der *niigan* als Ritualleiterin. Higa stellt das Konzept der japanischen Verwandtschaftsgruppe *dōzoku* dem *munchuu* gegenüber und verdeutlicht die Unterschiede: während im *dōzoku* die Blutverwandtschaft keine unbedingte Voraussetzung ist, hat dieses Kriterium im *munchuu* höchste Priorität. Weiters ist die kleinste Einheit im

*dōzoku* das *ie* (die Familie), wohingegen im *munchuu* die kleinste Einheit das Individuum sein kann (Higa 1987: 18). Dies wird in dem Fall klar, bei dem eine Frau ein Mitglied ihres patrilinearen *munchuu* ist, während ihr Mann und ihre Kinder dem *munchuu* des Ehemannes angehören.

Eine weitere Bezeichnung im Zusammenhang mit *munchuu* ist *hara*. *Hara* wird manchmal mit dem Konzept des *munchuu* gleichgesetzt (vgl. Higa 1987: 78), in anderen Fällen wird es als Unterkategorie verwendet. So kann der Begriff *hara* verwendet werden, um die Zugehörigkeit zu einer Zweigfamilien-Linie zu bezeichnen, zum Beispiel als „*hara* des Zweitgeborenen vom XY-*munchuu*“ (Higa 1983a: 256). Eine Verwandtschaftsgruppe, die sowohl väterliche als auch mütterliche Linien miteinschließt, ist *harooji* (oder *haroji*). Damit wird die Verwandtschaftsgruppe des Ego in einem Umfang von drei bis vier Generationen sowohl vor, als auch nach der Generation des Ego gesehen. Wenn Hilfe bei der Feldarbeit gebraucht wird, kann man beispielsweise mit der Kooperation vom eigenen *harōji* rechnen, das heißt von Verwandten sowohl väterlicher, als auch mütterlicher Seite (Higa 1983b: 263).

Die Zugehörigkeit zum eigenen *munchuu* wird durch regelmäßige Zeremonien und Pilgerrundgänge zu bestimmten Orten verstärkt. Wichtige Ereignisse sind *shiimii*, das aus China stammende Ahnenfest im dritten Monat (*kyūreki*), zu dem die *munchuu*-Mitglieder vor dem Ahnengrab ein gemeinsames Mahl einnehmen und ihren Ahnen Ehre erweisen und Opferspeisen darbringen, oder die Weizen-Reis-Rituale *umachii* im fünften und sechsten Monat (*kyūreki*). Bei den Pilgerrundgängen gibt es zum einen jene, die den eigenen Urahn betreffen, und in dem daher die heiligen Plätze dessen Herkunftsortes sowie das *munchuu*-Grab besucht werden. Dieser Rundgang wird nach Sakurai laut einer seiner Informantinnen *suma-maai* – „Dorf-Rundgang“ – genannt, wonach die Insel (*shima*, Ok. *suma*) synonym für das Dorf steht (Sakurai 1973: 152, 261). Neben den *munchuu*-eigenen Pilgerrundgängen gibt es auch überregionale Pilgerrundgänge, die mit der Geschichte des Königreiches in engem Zusammenhang stehen, und die Sakurai *yususuma-maai* – „Rundgang durch andere Dörfer“ – nennt (Sakurai 1973: 152-153, 261).

Bei diesen nationalen Pilgerrundgängen werden besonders zwei Routen gepflegt: das Agari-umaai („Ost-Rundgang“) durch die Gebiete im Osten der Orte Ōzato, Sashiki, Chinen und Tamagusuku, und der Pilgerrundgang Nakijin-nubui („Nakijin-Aufstieg“) im Norden um die Burg Nakijin. Der Pilgerrundgang Agari-umaai wurde ursprünglich vom König und der Höchsten Priesterin einmal in zwei Jahren zum Fest der ersten Reisähren durchgeführt, bei

dem die Ankunft der „*Ur-kami*“ Amamikyo und Shinerikyo und dem Anbau der ersten fünf Samenarten gedacht wurde. Ausgangspunkt dieser Route ist daher Shuri, und eine wichtige Station des Pilgerrundgangs ist die heilige Stätte Seifa Utaki. Bis zum Zweiten Weltkrieg wurde das Agari-umai von den *munchuu*-Mitgliedern innerhalb von mehreren Tagen zwischen dem achten und zehnten Monat (*kyūreki*) durchgeführt. In der Gegenwart jedoch ist die Pilgerroute mithilfe von Fahrzeugen innerhalb eines Tages bewältigbar (Shinjō 1983: 32). Auch das Nakijin-nubui war ursprünglich eine Route, die der Königshof mit den Ritualleiterinnen pflegte, um die königliche Linie des Hokuzan zu ehren.

Die *munchuu*-Pilgerrundgänge werden jährlich oder in drei- bis mehrjährigen (immer ungeraden) Jahresabständen durchgeführt. Es kann aber auch vorkommen, dass von einer Yuta auf die dringende Notwendigkeit eines *munchuu*-Pilgerrundganges aufgrund einer besonderen Problemsituation hingewiesen wird. Dies wird beispielsweise eruiert, indem eine Klientin private Angelegenheiten ihrer Familie bespricht, und sich herausstellt, dass die Probleme mit den Ahnen und damit mit der *munchuu*-Verwandtschaftsgruppe zusammenhängen. Somit kann sich ein privates Problem zu einer gemeinschaftlichen Angelegenheit entwickeln, da sich herausstellt, dass die Familienlinie berichtigt werden muss (*shiji-tadashi*). Die spirituellen Heilerinnen besitzen daher im Kontext der *munchuu*-Ideologie eine nicht zu unterschätzende Autorität<sup>129</sup>.

Die Hauptverehrungsorte bei Pilgerrundgängen sind Gräber, Brunnen, Noro-Grundstücke und sogenannte *utaki*. *Utaki* sind eine weitere Eigenheit in der Religion Okinawas, in der die Naturverehrung eine wichtige Bedeutung hat.

### 3.3. Naturverehrung und *kami*-Konzepte im Alltag

Der Volkskundler Watanabe Yoshio unterstreicht, dass die *kami*-Vorstellungen in Okinawa sehr eng mit Naturphänomenen verbunden sind: „[...] in Bergen, Wäldern, in der Erde, im Wasser und dergleichen werden die *kami* gedacht, und so nehmen die Menschen Okinawas die Anwesenheit der *kami* in der natürlichen Umwelt an, und verehren sie.“ (Watanabe 1983: 756). Viele Wissenschaftler charakterisieren daher die Religion Okinawas als animistisch (beispielsweise Lebra 1966: 45). Der Okinawaforscher Nakamatsu Yashū spricht

---

<sup>129</sup> So verweist Higa auf die Region Yaeyama, die zwar in der *ihai*-Nachfolge keine strikte Betonung auf die Patriline hat. Dennoch haben aber Yuta einen großen Einfluss auf die Nachfolge, wenn sie konsultiert werden für die Nachfolge wichtiger *kami*-Ämter. Hier wird erkennbar, dass sie die Patriline und damit zusammenhängend die *munchuu*-Ideologie unterstützen (Higa 1989).



auch von *shizen-gami*, „Natur-kami“, und unterscheidet dabei zwei Arten: jene, die aus der Gemeinschaft heraus entstanden sind, und jene, die von außen eingedrungen sind. Zur ersteren Kategorie nennt er *kami*, die in *utaki*, heiligen Stätten, verehrt werden. Diese seien Beschützer-*kami*, denen von den Gemeinschaftsmitgliedern bedingungsloses Vertrauen und Respekt entgegengebracht werden. Der Grund liegt darin, dass die *utaki-kami* ursprünglich die Ahnen der Dorfmitglieder waren und somit in Blutsverwandtschaft mit ihnen verbunden (und deshalb aus der Gemeinschaft heraus – von innen – entstanden) sind. Die von außen gebrachten Natur-*kami* können nach Nakamatsu den Menschen Gewinn bringen, wie etwa die Feuergottheit *hi nu kan*, die Wassergottheit *miji nu kan*, oder die Gottheit des Grundstückes *tochi nu kan* (Nakamatsu 1968: 12-13). Wenngleich mit den letzteren *kami*-Konzepten Naturerscheinungen verehrt werden, ist ihre örtliche Komponente stärker als ihre qualitative Eigenschaft. Das *hi nu kan* ist keine Feuergottheit, bei dem *jedes* Feuer an sich verehrt wird, sondern die Feuerstelle im Haushalt, weswegen es auch häufig mit Herd-*kami* (Jap. *kamado no kami*) übersetzt wird. Bei dem *kami*-Konzept *miji nu kan* wird nicht das Wasser *als solches* verehrt, sondern ein bestimmter Brunnen. Auch das Grundstücks-*kami* weist auf einen bestimmten Ort – das eigene Hausgrundstück – hin, und innerhalb des Grundstückes gibt es wiederum bestimmte Plätze, die mit *kami*-Konzepten verbunden sind, beispielsweise das *kami* der Toilette *furu nu kan*.

Auch in der Staatsreligion des Priesterinnenkultes waren heilige Verehrungsplätze weniger Sakralbauten als vielmehr Naturplätze oder Pilgerrouen durch verschiedene Orte, so dass Iyori auch den Ausdruck „eine Kultur ohne Tempel“ (*a culture without a temple*) wählt (Iyori 2005).

### 3.3.1. *Utaki*

„Ein *utaki* wird als der Ort gesehen, an dem die Ahnen gewohnt haben, und in dessen Nähe befindet sich das Grab der Dorfgründer. Dieses *utaki* ist ein zentraler Ort bei Zeremonien. Die Familien der Hauptlinie des Dorfes sind in der Nähe des *utaki* ansässig, während sich die neu gegründeten Familien oft auf darunter gelegenen Ebenen befinden.“ (Higa 1987: 73)

Der volkscundliche Terminus für das Dorf als soziale Einheit lautet *shima* (auf Japanisch in Katakana geschrieben, um es von *shima*, der „Insel“ zu unterscheiden). *Shima* ist die Bezeichnung für die sozio-kulturelle Gemeinschaft und unterscheidet sich wiederum von der Bezeichnung für die administrative Einheit *aza* („Dorf“) oder *ku* („Bezirk“). Diese

Gemeinschaft wird durch kultisch-religiöse Zeremonien zusammengehalten, die im zyklischen Rhythmus die Beziehungen zwischen den Dorfmitgliedern erneuern und stärken. Neben der zeitlichen Dimension der regelmäßigen Feste ist das Dorf auch räumlich mit besonderen Plätzen ausgestattet, die die Geschichte der Gemeinschaft prägen. So besitzt jedes *shima* (mindestens) eine heilige Stätte *utaki*, die außerhalb des Dorfzentrums liegt<sup>130</sup>. Ein *utaki* ist ein natürlicher Hain, in dem besonders eine bestimmte Stelle durch einen markanten Stein oder einen Baum, der ein ungewöhnliches Aussehen hat, auffällt, sodass dieser als heiliges Objekt verehrt wird. Im inneren Teil eines *utaki* gibt es einen Verehrungsplatz, der von den Kultmitgliedern eingerichtet wurde, wie zum Beispiel einen Ritualplatz mit einem kleinen Schrein, ein Ritualgebäude *kami-ashage* oder ein kleiner Platz, wo Räucherwerk und Ritualgeld verbrannt werden kann. Dieser heiligste Ort im Inneren des *utaki* wird *ibi*<sup>131</sup> genannt. Hier führen Kultmitglieder zu bestimmten Anlässen Zeremonien durch, um für das Wohl der Gemeinschaft zu beten oder für eine reiche Ernte und Gesundheit den *kami* Dank auszusprechen. In vielen Regionen herrschen Tabus, die man beim Betreten eines *utaki* einhalten sollte, wie zum Beispiel, keine Bäume zu fällen oder Steine mitzunehmen oder keine schlechten Worte wie etwa Flüche auszusprechen, und an manchen Tagen ist es gewöhnlichen Dorfmitgliedern verwehrt, die heilige Stätte zu besuchen. Zur Zeit des Königreiches Ryūkyū war es Männern untersagt, ein *utaki* zu betreten. Die einzige Ausnahme war der König, der bei Zeremonien in den heiligen Stätten mit der Höchsten Priesterin und ihren Assistentinnen teilnehmen durfte, und den Ritualen beiwohnte. Ein *utaki* wird deshalb nur für Ritualzwecke betreten, und es gibt auch die Vorstellung, dass man das Risiko einer *kami*-Strafe eingeht, wenn man ohne bestimmten Grund ein *utaki* betritt. Nach Ōmoto wird diese Tatsache auch dadurch bestätigt, dass *utaki* vergleichsweise unberührte Naturplätze sind – und das, obwohl in Okinawa ein rasanter Prozess der Urbarmachung stattfindet (Ōmoto 1991: 40). Auf der anderen Seite kann die heilige Kraft des *utaki* auch außerhalb seines Areals wirksam sein. So berichtet Lebra, dass Soldaten Sand aus dem *utaki* als Schutzamulett (Ok. *umamui*) mitgegeben wurde. Nach ihrer Rückkehr wurde der Sand zusammen mit Gebeten wieder zum *utaki* an dieselbe Stelle

---

<sup>130</sup> Auf Miyako sowie den Yaeyama-Inseln gibt es auch Dörfer mit bis zu dreißig *utaki* (Ōmoto 1991: 39). Ausnahmen sind im achtzehnten Jahrhundert neu entstandene Dörfer der höheren Schichten, sogenannte *yaadui*-Siedlungen, die kein *utaki* haben (Sakihara 1987: 43).

<sup>131</sup> *Ibi* kann auch als zweite Interpretation einen Stein im Innersten des *utaki* bezeichnen, der das *kami* verkörpert.

zurückgebracht (Lebra 1966: 56<sup>132</sup>). Da in einem *utaki* die „Natur an sich“ verehrt wird, spricht man auch im Zusammenhang mit *utaki*-Glauben, *utaki-shinkō*, von Naturverehrung, *shizen-sūhai*<sup>133</sup>. Die heiligen Stätten, an denen gebetet wird, werden auch Ok. *uganju* 祈願所 [nach Ōhashi transkribiert] oder *haisho* 拝所, „Betorte“ genannt. Durch das bereits erwähnte Phänomen jedoch, dass in einem *utaki* auch Ritualgegenstände, wie eine Betstelle oder ein kleiner Schrein eingerichtet sind, oder ein menschlicher Eingriff in die Umwelt stattfand, um etwa einen Ritualplatz zu lichten oder einen Ritualpfad zu legen, kann man *utaki* nicht ganz mit „Naturplatz“ oder einem *sanctuary*, wo Natur geschützt und verehrt wird, gleichsetzen, sondern muss sie, wie der Volkskundler Kamino Yoshiharu festhält, als Kulturraum (*bunkateki na kūkan*) sehen (Kamino 2004: 50). Kamino erklärt außerdem:

„Man ist zwar dazu verleitet, ein *utaki* als bewahrte „Natur“ zu definieren, aber im Gesamten gesehen ist es nicht nur Natur an sich, sondern ein bestimmter Ort, an dem die Menschen mystische Erfahrungen (*shinpi*) fühlen konnten, wurde gewählt und entwickelte sich zu einem menschlichen Raum, dessen besonderer Zustand innerhalb eines langen Zeitraumes bewahrt wurde.“ (Kamino 2004: 51)

Wie auch das einleitende Zitat von Higa illustriert, gibt es die Ansicht, dass ein *utaki* ursprünglich der Wohnort der ersten Dorfbewohner war. Diese Theorie wurde von Nakamatsu in seinem Werk *Kami to mura* (1968) [*Kami* und Dorf] geprägt. Die *utaki* befinden sich meist auf einer Anhöhe und waren laut Nakamatsu die ersten Ansiedlungsplätze. Mit der Ausbreitung des Dorfes auf die unterhalb gelegenen Gebiete, diente der erste Ansiedlungsort weiterhin nicht mehr als Wohnstätte, sondern als Bestattungsort, und somit auch Verehrungsplatz der Ahnen. Das *utaki-kami* wird als Schutz-*kami* auch *ujigami* genannt. Die ältesten Häuser des Dorfes, darunter auch jenes der Dorfroderfamilie, befinden sich in der Nähe oder in unmittelbarer Nachbarschaft des *utaki*, wie auch Higa eingangs hervorhebt. Die Theorie des *utaki* als erster Ansiedlungsort und späterer Bestattungsort schloss Nakamatsu aus Knochenfunden (Ok. *funishin* „*kami*-Knochen“) in heiligen Stätten. Das *utaki-kami* ist jedoch nicht immer ein Urahn, wie Nakamatsu selbst fünfzehn Jahre später hinzufügt, indem er auch auf die Möglichkeit hinweist, dass das *utaki-kami* mit dem Paradies

---

<sup>132</sup> Es ist zu vermuten, dass dies nicht die Soldaten selbst, sondern ihre *onarigami* durchführen, da Lebra an anderer Stelle betont, dass Männern der Zutritt zu einem *utaki* Tabu ist (Lebra 1966: 52).

<sup>133</sup> Eine bekannte Anekdote berichtet vom japanischen Bildhauer Okamoto Tarō, der in den Jahren 1959 und 1966 Okinawa besuchte und beim Eintritt in ein *utaki* auf Kudaka ergriffen feststellte, dass es da „gar nichts gibt“.

*nirai kanai* oder einem *kami* für Sicherheit auf hoher See verbunden werden kann (Nakamatsu 1983c: 294, Ōmoto 1991: 42). Auch andere Forschungsergebnisse bestätigen, dass neben einem Urahn auch andere *kami*-Konzepte als *utaki-kami* verehrt werden (Akamine 1998: 183-184). Torigoe spricht sich daher dafür aus, den *utaki*-Glauben eher in Zusammenhang mit einem „heiligen-Wald-Glauben“ zu verbinden als mit einer Urahn-Theorie (Torigoe in Akamine 1998: 185).

Der Name *utaki* wurde vom Königlichen Hof in Shuri gebraucht und breitete sich in die ländlichen Gegenden aus. Andere übliche Bezeichnungen sind *on* (Yaeyama), *suku* (Miyako) oder *obotsuyama* (Amami). Die heiligste Stätte auf Nationalebene ist das Seifa Utaki in Nanjōshi. Hier wurde die Initiationszeremonie der Kikoe Ōgimi durchgeführt, und alle männlichen Beamten (mit Ausnahme des Königs), die bei der Prozession teilnahmen, mussten beim Eingangsareal der heiligen Stätten warten und durften den inneren Teil nicht betreten. Vom innersten Teil des Seifa Utaki kann man auf die fünf Kilometer entfernte Insel Kudaka blicken, und so auch Fernverehrung (Ok. *utuushi*, Jap. *yōhai*) durchführen. Diese Insel wird auch als *kami*-Insel bezeichnet und zur Zeit des Königreiches Ryūkyū pilgerte der Königshof in regelmäßigen Abständen nach Kudaka für Erntedankrituale. Das Prinzip der Fernverehrung *utuushi* wird dann eingesetzt, wenn man nicht direkt zu einem bestimmten Ort gehen kann, um Gebete durchzuführen. Im Falle von Seifa Utaki und der Insel Kudaka, dient der innerste Teil des Seifa Utaki als Kudaka-*utuushi*. In anderen Fällen gibt es einen Verehrungsplatz, der nach Shuri gerichtet ist, und von wo man Fernverehrung zum Königshof durchführen kann. In Gemeinschaften, die am Meer gelegen sind, gibt es auch *utuushi*-Plätze zum Paradies *nirai kanai* (Nakamatsu 1983c: 604).

### **3.3.2. Kaa nu kan**

Neben dem *utaki* werden in der Dorfgemeinschaft die Wasserquellen und Brunnen als heilige Orte verehrt, und es gibt das Konzept des *kaa nu kan*, „Brunnen-*kami*“. In der Ryūkyū-Sprache wird der Brunnen *kaa* genannt, in Unterscheidung zu dem Fluss *kaara* (Jap. *kawa*). Innerhalb der Dorfgemeinschaft werden die verschiedenen Brunnen und Quellen wiederum unterschieden, und ihre Namen drücken ihre Besonderheit aus: der Gemeinschaftsbrunnen des Dorfes *muragaa*, der Ursprungsbrunnen des Dorfes *eegaa*, der Noro-brunnen *nurugaa*, dessen Gebrauch nur der Noro vorbehalten war, *hiijaagaa*, ein Brunnen, bei dem mit einem Eimer das Wasser hochgezogen wird, oder der

„Geburtsbrunnen“ *ubugaa* (Wakugami1983: 640). In vielen Dorfgemeinschaften sind durch die Veränderung (Verbesserung) der Lebensumstände viele Brunnen bereits ausgetrocknet, weshalb auch die damit verbundenen Riten – etwa im Zusammenhang mit dem Geburtsbrunnen – bereits der Vergangenheit angehören.

Wenngleich das Konzept des *kaa nu kan* auf eine übernatürliche Kraft hinweist, darf damit nicht angenommen werden, dass dieses *kami* direkt angebetet und verehrt wird. Vielmehr sind es der Brunnen selbst, und seine wichtige Funktion für die Gemeinschaft, die den Ort heilig machen, mehr aus einer Haltung der Dankbarkeit als aus dem Gefühl der Verehrung heraus. Da jedoch heutzutage die Gemeinschaft nicht mehr auf diese Wasserquellen angewiesen ist, und in der Gegenwart viele Brunnen ausgetrocknet, stillgelegt oder zubetoniert sind (Abb. 12, 13), sind diese heiligen Plätze einfach Orte, die für die Vorfahren von lebenswichtiger Bedeutung waren. Durch ihre Anbetung wird ihre geschichtliche Bedeutung wiederbelebt. Die ehemaligen Wasserquellen werden bei Gebeten zu Neujahr, bei Erntedankritualen, Gebeten für das Wohngrundstück oder bei wichtigen Lebensereignissen besucht und angebetet. Diese Rituale erfüllen neben der Bitte um Schutz und Segen oder dem Dank auch die Funktion, den Mitgliedern der Gemeinschaft „Geschichte“ zu tradieren als „Orte der Erinnerung“, denn durch den Besuch wird verdeutlicht, welche Plätze für die Dorfgemeinschaft in der Vergangenheit wichtig waren.



**Abbildung 13:** Ehemaliger Brunnen neben einem Parkplatz.



**Abbildung 14:** Zubetonierte Wasserstelle neben einer Straße.

### ***Ubugaa***

Das Wasser wird nicht nur als lebensnotwendige Quelle gesehen, sondern dient gleichermaßen als Schutz und symbolische Bestätigung, Teil der Gemeinschaft zu sein. Von der Geburt, bei wichtigen Ereignissen oder Übergangsphasen bis hin zum Tod, wurde dem Mitglied der Gemeinschaft seine Zugehörigkeit zur Gruppe und zum Ort markiert. Wenn ein Kind geboren wurde, wurde es mit einem bestimmten Wasser gewaschen. Dieses Wasser

stammte von einem Brunnen, der *ubugaa* „Geburtsbrunnen“ genannt wurde (oder *ufugaa* 大井戸, „großer Brunnen“), und der die erste Wasserquelle war, die die Dorfgründer gefunden haben. Das *ubugaa*-Wasser wurde aufgewärmt und in eine Wanne gegeben, und um eine geeignete Temperatur zu bekommen, mit kaltem Wasser vermischt (die Waschung wurde *ubuyu* genannt). Wenn ein Mitglied der Gemeinschaft starb, wurde es mit dem Wasser aus derselben Quelle gebadet. Bei der Totenwaschung allerdings wurde zuerst kaltes Wasser in die Wanne geschüttet, in das man warmes Wasser nachgoss. Deshalb nannte man das Wasser bei der Totenwaschung *sakamiji* 逆水, „verkehrtes Wasser“ (Maekawa 1983: 311). Dem Wasser des Geburtsbrunnen wurde auch eine beschützende Kraft zugesprochen, weshalb bei Neugeborenen oder Kleinkindern drei Mal mit diesem Wasser die Stirn benetzt wurde. Diese Sitte wird *ubinade* oder *mijinade* „Wasser-streichen“ genannt (Wakugami 1983: 308). Auch im Kontext der spirituellen Heilung spielt der Geburtsbrunnen eine wichtige Rolle als Betort.

*Wenn der Mensch geboren wird, dann macht man ja das mit Wasser. Dazu sagt man ubumiji. Darum muss man zu diesem Wasser Dank sagen, dass man geboren wurde. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

Zu Neujahr war, bzw. ist es Brauch, das „erste Wasser“ zu holen. Dieses Wasser stammt entweder aus diesem Geburtsbrunnen oder vom Gemeinschaftsbrunnen, und wird *hatsumizu* („erstes Wasser“), *shidimiji* (bzw. *shijimiji* oder *wakamiji*) genannt. Die Bezeichnung *shidimiji* geht auf das Verb *shidiyun* (Jap. *kaeru*) zurück, womit in der Ryūkyū-Sprache das Brüten der Eier oder das Häuten der Schlange ausgedrückt wird. Hier wird deutlich das Konzept der Erneuerung oder Wiedergeburt veranschaulicht, wie auch die Bezeichnung *wakamiji* – „Jungwasser“ – ausdrückt, das den Menschen Verjüngung bringen kann. Am ersten Tag des neuen Jahres wird das *shidimiji* vor Sonnenaufgang entweder vom Gemeinschaftsbrunnen oder vom Geburtsbrunnen geholt, und nach Hause gebracht, wo es vor dem *hi nu kan* und den Ahnen am Altar geopfert wird. Die Familienmitglieder spülen auch damit ihren Mund aus und gurgeln, oder kochen damit Tee, um sich auf diese Weise mit dem *shidimiji* zu segnen (Akamine 1998: 8-10, Wakugami 1983: 308). Auch gibt es die Sitte, sich mit *wakamiji* auf die Stirn zu streichen, nachdem man die Gebete für das neue Jahr ausgerichtet hat und die Opfergaben vom Altar weggeräumt hat. Dabei sagt man „Wakageerachi kimisoorii“, was „Ich bitte um Verjüngung“ bedeutet (Takahashi 2003: 236).

### 3.3.3. Kosmologie des Hausgrundstückes

*Das Grundstück, das, was man Grundstück nennt, ursprünglich ist dieses Grundstück, nur weil man es gekauft hat, nicht der Besitz vom Menschen. Das Grundstück ist das kami vom Grundstück, kamisama ist dort. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Nach dem traditionellen Glauben, hat jedes Grundstück ein Beschützer-*kami tochi nu kan*, „*kami* des Bodens“, das für das Wohl der Bewohner bedeutend ist. Für das eigene Hausgrundstück gibt es auch das Konzept des *yashikigami* (oder *yashichigami*), das „Hausgrundstücks-*kami*“. In älteren Hausgrundstücken ist dieses *yashikigami* auch ein runder Stein oder ein Räucherwerk, welches sich auf der östlichen Seite des Grundstücks befindet (Nakamatsu 1983d: 724-725). Nach Auffassung der spirituellen Heilerinnen ist ein Grundstückkauf nicht nur eine Angelegenheit zwischen Menschen und ihren Vertragsvereinbarungen, sondern es sollte auch nicht verabsäumt werden, das *tochi nu kan* davon zu informieren, indem man Rituale durchführt, und zu dem *utaki*, das für diese Gegend zuerteilt ist, zu beten. Das Grundstück, auf dem das eigene Haus steht, kann demnach auch anfällig für negative Einflüsse sein, und so Krankheit und Unglück bei den Bewohnern verursachen. Deshalb ist es im traditionellen Volksglauben auch notwendig, zyklische Rituale für das Hausgrundstück durchzuführen, die *yashiki-ugan* „Hausgrundstück-Gebete“ genannt werden. Hier werden neben Betorten innerhalb des Hauses, wie etwa das *butsudan*, das *hi nu kan* und das *furu nu kan* zusätzlich bei den vier Eckpunkten des Grundstückes sowie beim Mittelpfeiler Gebete durchgeführt. Zusätzlich werden auch andere Verehrungsplätze außerhalb des Hausgrundstückes aufgesucht.

Die Struktur eines Hausgrundstückes zeigt starke Einflüsse der chinesischen Geomantie (Feng Shui). Die wesentlichen Merkmale sind die nach Süden gerichtete Hausvorderseite und die Ost-West-Dichotomie, in der die östliche Himmelsrichtung der westlichen überlegen ist. Im Ostteil des Hauses befindet sich daher das ehrwürdigste Zimmer *ichibanza*, in dem im Falle eines Hauptlinien-Hauses (*muutuyaa*) auch der Ur-Ahnenaltar *kamidana* aufbewahrt ist. Hier werden die Ehrengäste bewirtet. In der Vergangenheit war es auch üblich – und in der Gegenwart ist dieser Brauch auch noch vereinzelt existent – dass der Familienvater das sogenannte *toko no kami* (*tokonoma*<sup>134</sup>-*kami*) im ehrwürdigsten Zimmer verehrte. Diesem *kami* wurde jeden Morgen frisches Wasser dargebracht, und der Familienvater betete hier für das Wohl der Familie. Der buddhistische Altar *butsudan* ist im

---

<sup>134</sup> *Tokonoma* ist die japanische Wandnische im ehrwürdigsten Zimmer.

westlich daneben gelegenen Zimmer *nibanza*, in dem das gewöhnliche soziale Leben stattfindet. Wenn mehrere Gäste zu Besuch kommen, nehmen die Männer im *ichibanza* Platz, während die Frauen sich im *nibanza* aufhalten. Dagegen befinden sich im Westteil des Hauses die Küche und – früher als separater Bau im Hausgrundstück – die Toilette. Der Osten steht für das Heilige, während dem Westen das Profane zugeschrieben wird. Nördlich der Zimmer *ichibanza* und *nibanza* befinden sich die Schlafzimmer der Familienmitglieder. Der Eingang zum Hausgrundstück ist auf der Südseite. In Ausnahmefällen kann das Hausgrundstück genau gegenteilig strukturiert sein. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn das Grundstück an seiner Westseite an einer Straße liegt, die bei Ritualen von Priesterinnen als *kami*-Weg benutzt wird. Dann wird in diesem Fall die westliche Richtung als die heilige gesehen, und die Toilette befindet sich auf der Ostseite (vgl. Higa 1987: 73-74).

#### **3.3.4. *Hi nu kan***

In einem Haushalt, in dem die Familienmutter regelmäßige Rituale für das Wohl der Familienmitglieder durchführt, befindet sich in der Nähe des Herdes ein kleiner Altar für das „Feuer-*kami*“ *hi nu kan* oder „Herd-*kami*“ (Jap. *hi no kami* oder auch als *kamado no kami* übersetzt). Das *hi nu kan* wird in der Gegenwart durch ein Räuchergefäß auf drei „Füßchen“ symbolisiert. Man nimmt an, dass es zu vergangenen Zeiten durch die Feuerstelle selbst verkörpert wurde, wo die Kochstelle von drei großen Steinen umringt war. Mit der Einrichtung eines Herdes wurden die drei Steine nun in verkleinerter Form symbolisch in der Nähe als Verehrungsobjekt aufgelegt. Diese Steine – oder runde Erdklumpen – wurden in regelmäßigen Abständen erneuert, indem man sie im zehnten Monat am Strand, beim Fluss oder auf dem Feld einsammelte<sup>135</sup>. Nach Miyagi hatte vor dem Krieg jeder Haushalt ein *hi nu kan* in Form von drei kleinen Steinen (Miyagi 1975: 171). Später wurden diese Steine durch ein weißes Räuchergefäß ersetzt, das man nicht mehr regelmäßig erneuern musste. Das *hi nu kan* wird auch Ok. *umichimun* oder *umitsumon* (御三つ物) „die drei Dinge“ genannt. Nach Nakahara Zenchū erfüllt das *hi nu kan* folgende Funktionen: es ist allgemeines Verehrungsobjekt und Schutz-*kami*, schützt vor Bränden, und dient als Übermittler an das Paradies *nirai kanai* (Yohena 1972: 719). Es gilt als der Mutter vertrautestes *kami*, die hier an jedem ersten und fünfzehnten Tag (*kyūreki*) für das Wohl der Familie betet. Ōhashi

---

<sup>135</sup> Nakamatsu merkt an, dass es beim Einsammeln der *hi nu kan*-Steine die Sitte gab, auf dem Heimweg mit niemandem zu sprechen (Nakamatsu 1983a: 306).



unterstreicht die selbstheilende Wirksamkeit, die durch die regelmäßigen Gebete entstehen kann, da die Familienmutter ihre Sorgen und Ängste an einen Adressaten richten kann und gleichzeitig um Schutz bittet und optimistische Kraft erhält. Dies wirke nach Ōhashi gleichsam wie eine Katharsis, und hat daher befreiende, selbstheilende Kraft<sup>136</sup> (Ōhashi 1998: 399-400). So sehr ist die Angewohnheit der regelmäßigen Gebete in manchen Frauen im wahren Sinne des Wortes „verkörpert“, dass man in Altenheimen oder Pflegestationen folgendes Phänomen beobachten kann: rund um den ersten und fünfzehnten Tag werden einige ältere Frauen unruhig, haben Herzklopfen, beginnen zu singen oder haben einen anderen Gesichtsausdruck – ohne einen Blick in den Kalender zu werfen und zu wissen, welcher Tag gerade ist. Ōhashi führt dies auf die jahrzehntelange Praxis der regelmäßigen Gebete im Haushalt zurück (Ōhashi 1998: 400-402).

Bei den regelmäßigen Gebeten für das *hi nu kan* werden Räucherstreifen (Ok. *hiraukoo*)<sup>137</sup> angezündet. Außerdem werden Pflanzen, Salz, Wasser und *awamori* geopfert, die auch an jedem ersten und fünfzehnten Tag frisch gewechselt werden. Interessanterweise wird von vielen Frauen die Meinung geteilt, dass vor dem *hi nu kan* Grünpflanzen – und keine Blumen – geopfert werden sollten. Andererseits, so die gängige Meinung – wie auch persönlich von mehreren Informantinnen gehört – würde der Ehemann fremdgehen<sup>138</sup>. Wenn der Familie wichtige Ereignisse bevorstehen, wird das *hi nu kan* benachrichtigt, und auch zu bestimmten Anlässen, wie etwa Geburt, Todesfall, bei einer Reise oder einer Prüfung, werden Gebete durchgeführt. Hier sei zu betonen, dass das *hi nu kan* bei wichtigen Anlässen als erstes Haushalts-*kami* benachrichtigt wird, das heißt, noch vor den Ahnen im buddhistischen Altar (*butsudan*). So betont auch Lebra, dass ein Haushalt zwar ohne einen Ahnenaltar existieren kann, nicht aber ohne *hi nu kan* (Lebra 1966: 184). Auch ist es wichtig, nach überstandenen Schwierigkeiten, Krisen oder Krankheiten vor dem *hi nu kan* Dank

---

<sup>136</sup> Im Übrigen spricht Ōhashi – wenn auch spekulativ und mit einem Augenzwinkern – eine mögliche Verbindung der Betpraxis der Frauen im Alltag zur Langlebigkeit der Bewohnerinnen Okinawas an, da die regelmäßigen Gebete auch als Art Energiequelle dienen würden (Ōhashi 1998: 398).

<sup>137</sup> Die Anzahl der Räucherstreifen in Ritualkontexten ist unterschiedlich. Bei regelmäßigen *hi nu kan*-Gebeten werden üblicherweise fünfzehn (zwölf plus drei) Räucherstäbchen verbrannt (wobei jeweils zweimal sechs und einmal drei Stäbchen zu einem Streifen verbunden sind). Die Zahl zwölf symbolisiert die zwölf Monate, und die Zahl drei die Gebiete Himmel-Erde-Mensch, bzw. Himmel-Erde-Meer.

<sup>138</sup> In Takahashi Keikos Buch *Kurashi no naka no ugan* (*Beten im Alltag*), in dem sie über die religiösen Sitten im Haushalt und Alltag berichtet, wird zwar dieses Detail über die Pflanzen beim *hi nu kan* nicht erwähnt – es sind auf einem Foto sogar erkenntlich Blumen zu sehen (Takahashi 2003: 26) –, aber im Bet-Handbuch *Yoku wakar ugan handobukku* (*Leicht verständliches Bet-Handbuch*) wird darauf aufmerksam gemacht, dass beim *hi nu kan* keine Blumen, sondern nur Grünpflanzen geopfert werden dürfen. Allerdings wird hier die Begründung verschwiegen (YWUH 2006: 18).

auszusprechen. Das *hi nu kan* wird in der Patriline vom Haushalt des ältesten Sohnes weitergeführt, wenngleich die Person, die die Angelegenheiten des *hi nu kan* übernimmt, die von außen eingeheiratete Ehefrau ist. Wenn sich eine Zweigfamilie bildet, bekommt sie einen Teil der Asche des *hi nu kan* der Hauptfamilie, um ihr eigenes zu gründen. Die Feuerstelle eines Haushaltes kann auch stellvertretend für das Haus gesehen werden, wie die Redewendung „den Herd setzen“ (*kamado o sueru*) illustriert, was gleichbedeutend mit „ein Haus bauen“ ist<sup>139</sup>.

Nach dem *hi nu kan*-Glauben steigt das *hi nu kan* am 24. Tag des zwölften Monats in den Himmel hinauf, um den anderen *kami* von den Ereignissen der Familie im vergangenen Jahr zu berichten, und kommt am vierten oder fünften Tag des ersten Monats im neuen Jahr wieder zurück. Folglich sollten die Familienmitglieder darauf bedacht sein, vor dem *hi nu kan* keine Handlungen oder Aussagen zu machen, die die *kami* entzürnen könnte. Unter den Tabus, die vor dem *hi nu kan* beachtet werden sollten, zählt Kubo folgende Verbote auf: zu schimpfen und zu fluchen, und – besonders unter Eheleuten – zu streiten. Außerdem sollte das *hi nu kan* sauber gehalten werden, und Frauen sollten sich nicht mit nassen oder zerzausten Haaren zeigen<sup>140</sup> (Kubo 1993: 77).

Der Ursprung von *hi nu kan* lässt sich nach Yanagita Kunio, Nakahara Zenchū und Torigoe Kenzaburō auf die Sonnenverehrung zurückführen. Die Sonne, die jeden Morgen aus dem Meer heraufzusteigen scheint, wurde als Lebensquelle verehrt, und demnach wurde das Paradies *nirai kanai* mit dem Osten verbunden. Das *hi nu kan* galt daher als *utuushi* für das *nirai kanai*, und somit für die Sonne (Miyagi 1975: 172-173). Die Tatsache, dass das *hi nu kan* in der Küche und somit im profanen Westteil des Hauses verehrt wird – und nach Westen gerichtet angebetet wird – mag einen Widerspruch darstellen, doch Mabuchi argumentiert, dass das *hi nu kan* durch seine Lage im Westen die Verbindung zum Osten – zur Sonne, von wo es die segnende Kraft herleitet – bildet (Mabuchi 1968: 126). Lebra vertritt zwar die Meinung, dass man in Okinawa streng zwischen Feuer und Sonne unterscheide, womit er die Theorie des *hi nu kan* als Übermittler-*kami* für die Sonne bezweifelt, doch betont er die Funktion des *hi nu kan* als Verbindung zu den höheren *kami*. Es ist daher nicht der erste und endgültige Adressat der Gebete, sondern es wirkt eher als Bote für die höheren *kami* (Lebra 1966: 23). Die Eigenschaft des *hi nu kan* als Boten-*kami*

---

<sup>139</sup> Eine Parallele findet sich auch im französischen Ausdruck *foyer*, welches Haushalt und Herdstelle bedeutet.

<sup>140</sup> Inwiefern jedoch in der Gegenwart letzteres Verbot bekannt ist, bzw. eingehalten wird, muss angezweifelt werden.

wird in der Praxis auch darin bestätigt, dass es beim Beten Sitte ist, sich zuerst beim *hi nu kan* vorzustellen und den eigenen Namen, Familienposition und sogar die Adresse (eventuell gedanklich) zu sagen. Diese Information wäre nicht notwendig, wenn das *hi nu kan* der direkte Adressat als ein der Familie eigenes *kami* wäre. So beschreibt auch das 2006 herausgebrachte Rat gebende Bet-Handbuch *Yoku waku ugan handobukku* (YWUH) folgendermaßen:

„Verglichen mit unserem heutigen Kontext ist das *hi nu kan* wie ein Computer. Es kann sowohl das „Haushaltsbuch“ führen, als auch wie im Internet zu verschiedenen *kami* überall *access* haben, weshalb man auch von zu Hause aus für den Sohn, der sich auf Studienaufenthalt im Ausland befindet, für seine Sicherheit beten kann.“ (YWUH 2006: 17)

Zum Ursprung des *hi nu kan*-Glaubens dürfen chinesische Einflüsse – und Wurzeln – nicht außer Acht gelassen werden, da sich viele Parallelen zum Volkstaoismus zeigen – angefangen von den regelmäßigen Opferungen am ersten und fünfzehnten Tag des Monats bis zur Idee des Herdgottes als Bote für die höheren Gottheiten (Kubo 1993: 62-77). Dennoch lassen sich auch Unterschiede erkennen, weshalb Kubo anmerkt, dass der *hi nu kan*-Glaube Okinawas ein komplexer Glaube mit Elementen vom chinesischen Herdgottheitsglauben sei, und keine komplette Übernahme dieser Konzepte. Ein Unterschied in der Funktion des Herdgottes als Schutzgottheit des Haushaltes liegt beispielsweise darin, dass nach der chinesischen Vorstellung die Gottheit, die vor Feuer schützt, eine separate Gottheit war, wohingegen das *hi nu kan* in Okinawa auch vor Bränden schützen soll (Kubo 1993: 76-77).



Abbildung 15: *Hi nu kan* in der Küche



Abbildung 16: *Hi nu kan* mit Opfergaben

### 3.3.5. *Furu nu kan*

Noch bis in die frühe Nachkriegszeit befand sich im Haushalt die Toilette separat im westlichen Teil des Hofes. In vielen Fällen war der Schweinestall an die Toilette integriert. Nachdem im Volksglauben Personen vor allem nachts dem Risiko ausgesetzt sind, von herumirrenden Geistern beeinflusst zu werden, war es üblich, vor dem Eintreten ins Haus zuerst auf die Toilette zu gehen, um hier eventuell mitgebrachte Geister „abzuschütteln“, denn das *kami* der Toilette *furu nu kan* (oder *fuuru nu kan*) gilt als eines der mächtigsten *kami* in einem Haushalt. Damit war auch der Glaube verbunden, dass Schweine die Anwesenheit von bösen Geistern sofort erkennen können (Yohena 1972: 721).

In der Gegenwart ist die Toilette in das Hausgebäude oder die Wohnung integriert und nicht mehr ein separater Teil im Hof. Trotzdem spielt die Toilette (und das *furu nu kan*) bei religiösen Angelegenheiten, wie zum Beispiel beim Ritual zur Sicherheit des Hausgrundstückes oder beim *mabuigumi*, einem Ritual, bei dem die verloren gegangene Seele zurückgerufen wird, eine wichtige Rolle.

### 3.3.6. Magische Abwehrmaßnahmen

Die Annahme der potentiellen Anwesenheit von herumirrenden Geistern kann in der Alltagsumwelt wahrgenommen werden, in der verschiedene „magische Abwehrmaßnahmen“ die Funktion erfüllen, negative Einflüsse oder Unreinheit abzuwehren. Diese magischen Abwehrmaßnahmen weisen sehr häufig chinesische Elemente auf.

So findet man oft bei Hausmauern, die an einer Straßenkreuzung liegen, einen Stein oder ein Schild, worauf die chinesischen Schriftzeichen *ishigantoo* (mit den Kombinationen 石敢当, 石敢當 oder 石敢堂) eingraviert sind (Abb. 16). Dieser Stein erfüllt den Zweck, böse Geister oder negative Kräfte, die der Straße entlang herankommen könnten, an der Hausmauer abzuwehren, sodass sie nicht das Hausgrundstück betreten können. Laut Kubo war es früher üblich, bei Häusern, die an Straßen gelegen waren, die zu Brücken führten, ein *ishigantoo* vor dem Hauseingang aufzustellen (Kubo 1983: 172). Das *ishigantoo* wird üblicherweise vom Grundstücksbesitzer selbst angebracht. Es kann aber auch vorkommen, dass die Anschaffung eines solchen und dessen Anbringung an einer bestimmten Stelle von einer Heilerin angeraten wird.



**Abbildung 17: Ishigantoo an der Hausmauer**

Im Eingangsbereich des Hofes gibt es weiters eine kleine Mauer, die die direkte Sicht zum Eingang des Hauses verdeckt, sodass man zuerst an dieser Wand vorbeigehen muss, um zum Haus zu gelangen. Diese Wand – **hinpun** genannt und ebenfalls chinesischen Ursprungs – erfüllt die Funktion, herumirrende Geister vom Haus fernzuhalten, und nebenbei hat sie auch den praktischen Zweck, Passanten den direkten Blick zum Haus zu verwehren. Nach dem bereits erläuterten dichotomen Ost-West-Modell war es früher üblich, dass Männer und Gäste rechts vom **hinpun** vorbeigingen, um so in das **ichibanza** auf der Ostseite einzutreten, während Frauen links vom **hinpun** vorbeigingen, um in die Küche, zum Westteil, zu gehen.

Auf dem Dach oder in der Nähe des Einganges findet man häufig als weitere Abwehrmaßnahmen zwei Zierlöwen, **shiisaa** genannt. Dieses Löwenpaar (das Männchen mit geöffnetem Mund „um die bösen Geister abzuschrecken“ und das Weibchen mit geschlossenem Mund „um das Glück festzuhalten“) geht auf einen chinesischen Brauch zurück, und findet sich in verschiedenen asiatischen Kulturen.

Beim Eingangsbereich (**genkan**) des Hauses oder der Wohnung ist oft ein großer **Spiegel** angebracht. Neben dem praktischen Nutzen, sein Äußeres kontrollieren zu können, bevor man das Haus verlässt, besitzt der Spiegel auch die spirituelle Funktion, böse Geister abzuwehren. Sollte man nämlich unterwegs unwillkommene Geister mitgenommen haben, würden diese beim Eintritt in das Haus durch ihren eigenen Anblick im Spiegel erschrecken und schnell den ahnungslosen Wirten verlassen.

Eine weitere Einrichtung gegen unerwünschte Einflüsse von herumirrenden Geistern ist das sogenannte **san**. Ein **san** ist ein Grashalm (meist *Miscanthus sinensis*), der zu einer „R“-Form gebunden wird und für westliche Augen vielleicht die Assoziation eines Lassos weckt. Es gibt verschiedene Variationen, was die Größe des **san** betrifft, und auch bezüglich

des Materials gibt es neben *san* aus Gras- oder Strohhalmen auch welche aus Schnüren oder anderen Materialien. Ein kleines *san* kann man zum Beispiel auf eine Schüssel mit Essen legen, das längere Zeit unbeaufsichtigt draußen gelassen wird, um so „hungrige Geister“ davon abzuhalten, diese Speisen anzutasten. Es wird auch gesagt, dass eine Speise mit einem *san* länger frisch bleibt. In anderen Fällen kann man ein *san* auf Opferspeisen legen, die man bei Ritualen zu mehreren Orten transportiert, oder auf ein *obentō* (jap. Lunchbox), das man zu einem besonderen Anlass im Freien konsumiert. In all diesen Beispielen kann man erkennen, dass es sich um spezielle Anlässe handelt, für die bestimmte Speisen zubereitet, aufbewahrt und konsumiert werden, sodass man diese besonderen Gerichte von negativen Einflüssen fernhalten möchte. Außerdem kann das *san* als eine Art Schutzamulett verwendet werden. Wenn man zum Beispiel nachts auf wenig frequentierten Straßen zu Fuß unterwegs ist, kann ein *san*, das man beim Gehen herumschwingt, einem vor herumirrenden Geistern oder anderen metaphysischen Belästigungen schützen. Im *mabuigumi*-Ritual, bei dem die verloren gegangene Seele zurückgerufen wird, dient das *san* dazu, die zurückkehrende Seele herbeizuwinken. Ein größeres *san* wird auch *gen* genannt.

Die herumirrenden Geister, die – vor allem nachts und besonders bei weniger frequentierten Orten – die Passanten belästigen, können Kopfschmerzen oder andere Beschwerden auslösen. Vor allem ältere, schwächliche Menschen und Kinder sind gefährdet, Opfer solcher metaphysischer „Attacken“ zu werden. Bei kleinen Kindern, die nachts das Haus verließen, war früher der Brauch üblich, dass die Mutter mit ihrer **Spucke** auf die Stirn des Kindes strich, was als magische Abwehrmaßnahme gesehen wurde. Auch ist der Glaube verbreitet, dass **Salz** böse Geister abschreckt. Weiters wird der **Asche des *hi nu kan*** beschützende Wirkung zugesagt, zum Beispiel indem man sie rund um das Hausgrundstück verstreut (Lebra 1966: 55).

### 3.4. Zusammenfassung

Die Religion Okinawas wird vor allem in zwei Bereichen praktiziert. Zum einen gibt es die regionale, öffentliche Gemeinschaft des Dorfes (*shima*), in der zu zyklischen Ritualen bestimmte Plätze, wie etwa Brunnen und *utaki* als Betorte aufgesucht werden. Der zweite Bereich umfasst die blutsverwandte Gemeinschaft, die die Verehrung und rituelle Pflege der Ahnen aufrecht erhält und im Falle von sogenannten *munchuu*-Verwandtschaftsgruppen regelmäßig Pilgerrundgänge durchführt. In der heutigen Zeit sind die rituellen Aktivitäten in

der Dorfgemeinschaft im Abnehmen. Sowohl auf der gemeinschaftlichen, wie auf der blutsverwandschaftlichen Ebene erfüllen jedoch Frauen wichtige Aufgaben. Damit einher geht die Vorstellung der spirituellen Kraft *seji*, die den Frauen zugesprochen wird. In den Dörfern waren in früheren Zeiten Priesterinnen bestimmt, um für das Wohl des Dorfes zu beten. Unterhalb der Priesterin gab es mehrere Assistentinnen, die wiederum alle Frauen waren. Innerhalb der Familie ist es die Aufgabe der Familienmutter (oder Großmutter), die täglichen Rituale für den Ahnenaltar durchzuführen, und im Falle des *munchuu* gibt es das Amt der Klan-Priesterin *kudi*, die die Gebete für ihre Verwandtschaft durchführt. Als Randbereich neben der Dorfgemeinschaft und der Verwandtschaftsgruppe gibt es weiters die Position der Yuta, die als spirituelle Heilerin in privaten Problemsituationen konsultiert wird. Sehr häufig wird der Grund von übernatürlichen Symptomen darauf zurückgeführt, dass die Rituale der Ahnenverehrung nicht richtig oder nicht ausreichend durchgeführt wurden. Die Ahnen spielen daher eine wichtige Rolle innerhalb des religiösen Alltags. Wie Lebra feststellt, bleibt die weibliche Dominanz in Haushaltsritualen widerspruchsfrei als Muster für den Staat (dem ehemaligen Königreich), die Gemeinschaft und die Verwandtschaftsgruppe, trotz einer Betonung auf patrilinearere Abstammung und patrilokaler Residenz (Lebra 1966: 74).

Die *kami*-Konzepte in der Religion Okinawas haben vor allem eine örtliche Eigenschaft, wie beispielsweise das *kami* des Grundstückes *tochi nu kan*, das Brunnen-*kami kaa nu kan* oder die Feuergottheit (oder Herdgottheit) *hi nu kan*. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass bei Gebeten der Hausfrau vor dem *hi nu kan* zuerst die eigene Adresse bekannt gegeben wird. Die eigene Wohnadresse ist eine wichtige Information im Zusammenhang mit Betritualen. Neben der Vorstellung von ortsbezogenen *kami* und Ahnen weist die Vielzahl von magischen Abwehrmaßnahmen darauf hin, dass der Mensch im Alltag der Gefahr ausgesetzt ist, von negativen Einflüssen angegriffen zu werden. Damit steht die Auffassung in Zusammenhang, dass jenseits der sichtbaren Welt übernatürliche Kräfte aktiv sind, die an bestimmten Orten wirken können.

## **4. Kaminchu in der Gegenwart**

Der folgende Teil stellt die spirituellen Heilerinnen in der Gegenwart vor. Anhand volkskundlichen Quellen sowie Auszügen aus Interviews wird der Initiations- und Ausbildungsweg verschiedener Kaminchu dargestellt.

### **4.1. Erklärung der Feldforschung**

Das Forschungsprojekt wurde auf der Hauptinsel Okinawa durchgeführt. Die Hauptinformantinnen konzentrieren sich auf Mittel- und Süd-Okinawa, genauer gesagt auf die Städte Ginowan, Nishihara und Naha. Überdies wurden bei einem Forschungsaufenthalt auf der Insel I im Nordwesten Interviews mit zwei anderen Heilerinnen durchgeführt.

Bei den Informantinnen war sowohl die Intensität des Kontaktes als auch ihre Toleranz des Beobachtens und Dokumentierens unterschiedlich. In manchen Fällen hatte ich nur ein einziges Mal die Möglichkeit, die Informantin zu interviewen, und es war mir untersagt zu fotografieren oder die Aussagen aufzunehmen, wohingegen ich in anderen Fällen die Heilerin etwa ein Dutzend Mal treffen und neben Gesprächen, teilnehmender Beobachtung bei Konsultationen auch Ritualen beiwohnen konnte, und die visuelle Dokumentation auch keine Schwierigkeit war. Somit ergaben sich auch unterschiedliche Beziehungen zu den verschiedenen Informantinnen. In dieser Arbeit werde ich drei Heilerinnen, mit denen ich am häufigsten Kontakt hatte, als Hauptinformantinnen vorstellen.

Die Heilerinnen werden mit einem Initial und der höflichen Endung –san angegeben. Bei Personen, die keine Heilerinnen sind, sondern als Klientinnen oder „gewöhnliche Personen“ ihre Meinung zu Kaminchu äußerten, wird kein japanischer Suffix angegeben, sondern die deutsche Form „Frau“/„Herr“, entweder mit dem Vornamen oder mit den Initialen. Demnach ist „O-san“ eine Heilerin und „Frau X.Y.“ eine „gewöhnliche Person“. Die mit IP vorangestellten Aussagen in den Interviewpassagen sind meine eigenen Äußerungen.

#### **4.1.1. Einstieg in die Feldforschung und Probleme**

In der Gegenwart ist das Bild der Kaminchu oder Yuta in Okinawa noch immer überwiegend negativ konnotiert, weshalb sich am Anfang des Forschungsaufenthaltes Schwierigkeiten ergaben, um Informantinnen kennen zu lernen. Da die spirituellen Heilerinnen weder für ihre Tätigkeit öffentlich werben, noch ihre Häuser äußerliche Merkmale aufweisen, die



darauf deuten könnten, dass hier Konsultationen durchgeführt werden, war es vor allem durch Bekannte oder zufällige Bekanntschaften möglich, Kaminchu kennenzulernen.

Meine ersten Schwierigkeiten „im Feld“ erlebte ich, als ich feststellte, dass das Kaminchu-Thema eine Art „Tabu-Thema“ ist, in dem Sinne, dass die Gesprächspartner nicht gerne zugeben, Kaminchu zu besuchen, weil es mit irrationalem Handeln assoziiert wird. Somit wuchs auch am Anfang meine Zurückhaltung, über mein Forschungsthema zu sprechen, da es häufig mit einer verwunderten Reaktion beantwortet wurde, oder etwa mit der sarkastischen Bemerkung: „Willst du denn auch eine Yuta werden?“ Durch die Reaktionen der anderen auf mein Forschungsthema änderte sich daher meine Umschreibung desselben, von „Ich forsche über Yuta.“ über „Ich forsche über die spirituellen, geistigen Bereiche“, „Ich forsche über Personen, die *kamigoto* machen.“ zu „Ich forsche über Kaminchu.“ Die für sozialanthropologische Forschung berühmte „Schneeballmethode“ half mir schließlich, Informantinnen kennen zu lernen. Dies bedeutete, dass ich beim Kennenlernen verschiedener Personen mein Forschungsthema ohne Zurückhaltung vorstellte, und mein Interesse zeigte, Informantinnen kennenzulernen. Girtlers Aufforderung zur Muße für ero-epische Gespräche (Girtler 2001: 147-168) half mir auch dabei, in unterschiedlichen Situationen Verknüpfungen zu meinem Kaminchu-Thema zu entdecken. Meine ersten Kontakte zu Kaminchu ergaben sich durch das universitäre Umfeld. Es stellte sich heraus, dass die Mutter eines Kollegen einer befreundeten Studentin „Yuta“ ist, und ich traf meine erste Informantin, I-san. Durch weitere Bekanntschaften, denen ich auch wertvolle Freundschaften verdanke, konnte ich allmählich verschiedene Informantinnen kennenlernen. Die von Rossman und Ralis als „Torwächter“ (*gatekeeper*) bezeichnete Schlüsselperson, die Zugang zu verschiedenen Kontakten verschafft<sup>141</sup>, war für mich eine Psychologiestudentin, die über „Frauen der mittleren und älteren Generation in Okinawa und ihre Affinität zur traditionellen spirituellen Kultur“ forschte und mich mit M-san, meiner zweiten Informantin bekannt machte. Durch das universitäre Umfeld lernte ich auch den Philosophie-Professor Hamasaki Moriyasu kennen, der das Thema im Bereich Philosophie behandelte, und bei dessen Forschungsbericht über „Nujifah“ ich die Ehre hatte mitzuarbeiten (vgl. Prochaska 2007b).

---

<sup>141</sup> Rossman u. Ralis 1998: 108-110; hier ist allerdings von *organizational gatekeepers* die Rede. Meiner Meinung nach kann man jedoch die Kaminchu-Kultur, bzw. die sozialen Dynamiken rund um eine bestimmte Kaminchu, durchaus als Organisation bezeichnen.

Von insgesamt acht spirituellen Heilerinnen und einem spirituellen Heiler, wurden drei Frauen als Hauptinformantinnen (oder „Schlüsselinformantinnen“) gewählt. Mit diesen drei Frauen wurde der häufigste Kontakt gepflegt, und mit ihnen bedeutete die Forschungssituation von Anfang an rein akademisches Interesse. Bei zwei Informantinnen ergaben sich Schwierigkeiten, da meine persönliche Involvierung – nicht als Forscherin, sondern als Klientin, beziehungsweise „Missionarin“ – erwartet wurde, weshalb der Kontakt abgebrochen wurde.

S-san, eine damals 77 Jahre alte Frau aus Koza, lernte ich kennen, als sie gerade mit ihrem männlichen Assistenten G-san im Seifa Utaki Gebete durchführte. Ich stellte mich vor als ausländische Studentin, die über die Volkskunde Okinawas und *kamigoto* forscht, und zeigte mein Interesse, Näheres über ihre Biographie und ihre Tätigkeit zu erfahren. Am selben Tag noch begleitete ich die beiden zu einer anderen Betstätte, zu der S-san von ihrem *kamisama* befohlen wurde zu gehen. Bei meinem ersten Besuch einige Wochen später in S-sans Haus zeigte sie mir ihren Altar, auf dem neben einer buddhistischen Kannon-ähnlichen Gottheit ein Sternenbild, die japanische Flagge und ein Teller mit Josef-Maria-Jesuskind-Motiv aufgestellt waren.

S-san meinte, ich sollte zuerst, weil ich ja Christin bin, vor dem *kurisuto no kamisama* beten, und dann in der Mitte [zum Sternenbild]. Unterhalb des Altars hatte sie noch eine Regalfläche, auf der ein Teller, ein Blatt und daneben ein Feuerzeug lagen. Sie zeigte mir das Blatt, darauf war ein Kopf mehrmals kopiert und verschiedene Zahlen. S-san hatte nun auch das Feuerzeug in der Hand, und ich dachte, vielleicht wird sie das Blatt verbrennen. Sie meinte, ich sei gekommen für diesen Mann, der da abgebildet ist, und ob ich ihn erkenne. Ich verneinte, und sie sagte: „Shiiborudo.“ Ihr *kamisama* habe gemeint, ich sei für Siebold gekommen, denn meine Linie väterlicherseits sei mit der von Siebold verbunden. (...) S-san fragte mich, was ich wissen wolle, und ich versuchte am Anfang klarzustellen, dass ich nicht *kamigoto* lernen, sondern das Thema aus wissenschaftlicher Perspektive untersuchen wolle. Sie meinte, das wisse sie. (Forschungsprotokoll, 12.10.2006)

Ich empfand meine Beziehung zu S-san als problematisch, da sie nicht nur meine Position als Forscherin, sondern auch meine Beteiligung an spirituellen Ritualen und dadurch persönliche Einbindung forderte.

Im Falle von U-san, einer Frau aus Urasoe, zeigte sich ebenfalls die Gefahr der Distanz-Aufhebung, wobei hier der Kontakt von ihrer Seite aus beendet wurde. Ich bekam U-san von einem Universitätsprofessor vermittelt, der mir erzählte, dass er im Unterricht eine

ältere Dame hätte. Nach jeder Einheit müssen die Studierenden Kommentare zum Unterrichtsinhalt verfassen, und U-san sei ihm aufgefallen, da ihre Kommentare sehr oft spirituell bezogen seien. Ich kontaktierte U-san, und vereinbarte einen Termin mit ihr. Wir trafen uns in einem Fast-Food-Cafe, und U-san erzählte mir über ihre Initiationszeit, ihre *kami*-Konzepte, und über „Fehler“, die von Wissenschaftlern über die Religion Okinawas verbreitet würden. Sie lehnte es ab, dass ich das Interview aufnehme, aber meinte, ich solle alles aufschreiben und notieren. Unser zweites Treffen einige Wochen später betrug fast vier Stunden, U-san zeigte mir auch ihren Altar zu Hause, wobei ich auch hier nicht aufnehmen durfte, wohl aber alles notieren und skizzieren. Am nächsten Tag bekam ich einen Telefonanruf von U-san. Sie hatte gedacht, sie müsse mich mindestens noch fünf Male treffen. Sie war der Meinung, dass ich – durch meinen europäischen Vater – eine Art Friedensmissionarin sein könne, aber ihr *kamisama* sagte, das habe keinen Sinn und deshalb könne sie mich nicht mehr treffen. Sie zählte einige Okinawa-Forscher auf, und betonte, dass diese als Christen die Yuta lächerlich gemacht hätten. Ich hätte wohl auch gedacht, dass ihre *kami* nur Gegenstände seien. In diesem zweiten Fall wurde daher von der Informantin aus zuerst der Kontakt abgebrochen, wenngleich auch ich meine Position als von ihr ernannte „Missionarin“ als problematisch empfunden hätte.

Bei teilnehmender Beobachtung von Konsultationen konnte ich auch die Seite der Klientinnen erfahren, und neben Gesprächen mit Frauen der älteren Generation, die die Mehrheit der Klientel darstellen, halfen mir auch Gespräche mit Kommilitonen, Professoren und Mitgliedern der Okinawa-Volkskunde-Gesellschaft (Okinawa Minzoku Gakkai), Einblick in das Thema der Kaminchu zu erhalten. Eine gute Informationsquelle war auch ein Spezialgeschäft für Ritualgegenstände und Opferspeisen. Weiters trugen Publikationen von spirituellen Heilerinnen, die besonders in den letzten Jahren an Popularität gewonnen haben, dazu bei, die Kaminchu-Kultur aus emischer Sicht zu verstehen. Daneben vermehren sich auch in der Gegenwartsliteratur Okinawas Beispiele, die das Thema der Kaminchu/Yuta in fiktiven Geschichten behandeln.

#### **4.1.2. Vorstellung der Hauptinformantinnen**

Im Folgenden werden kurz die drei Hauptinformantinnen, mit denen der häufigste Kontakt gepflegt wurde, vorgestellt. Alle drei Frauen waren Mütter zur Zeit ihrer Initiation, und baten darum, dass ihre spirituelle Aufgabe auf die Zeit nach der Erziehung ihrer Kinder verschoben

werde. Weiters ist bei allen drei Informantinnen der familiäre Hintergrund ähnlich in dem Aspekt, dass es unter ihren Vorfahren eine Person gibt, die spirituelle Aufgaben durchgeführt hatte.

### **I-san (Jahrgang 1953)**

I-san wuchs in einer großen Familie als viertes von zehn Kindern in Naha auf. Über ihre Familie berichtete sie, dass alle ihre Geschwister spirituelle Fähigkeiten (Jap. *reikan*) hätten, doch sei sie die einzige, die diese Fähigkeit professionell und beruflich ausübe. Auch sei ihr Großvater väterlicherseits ein „Kaminchu“ gewesen, womit sie die seit Generationen weitergeführte Fähigkeit betonte. I-san hatte schon als Kind Eigenheiten, die auf ihre spirituelle Begabung hinwiesen. Ein markantes Ereignis fand statt, als I-san sieben Jahre alt war, als sie den Geist der verstorbenen Nachbarin sehen konnte. Im Alter von 24 Jahren heiratete sie, und wurde Mutter von zwei Söhnen und einer Tochter. Derzeit lebt sie mit ihrem Ehemann und ihren Kindern in Ginowan. Die Phase der „Initiationskrankheit“ hatte I-san mit 30 Jahren, nachdem ihr jüngerer Bruder plötzlich bei einem Unfall verstarb. So konnte sie Verschiedenes hören und sehen, und hatte zuerst darauf gehofft, wieder „normal“ zu werden. Als auch Ärzte ihr nicht helfen konnten, konsultierte sie spirituelle Heilerinnen. Nachdem sie ihre Initiationszeit auf die Zeit nach der Erziehung ihrer Kinder aufschieben ließ, lernte sie bei drei Kaminchu (*sensei*) ihre spirituelle Aufgabe. Nach einer dreizehnjährigen Lehre schloss sie mit 52 Jahren ihre Lehrzeit ab, und empfängt seitdem Klientinnen für Konsultationen oder führt Rituale durch. Nebenbei beschäftigt sich I-san intensiv mit der Ryūkyū -Sprache und der Geschichte Ryūkyūs. So nimmt sie häufig bei akademischen Vorträgen als Zuhörerin teil, und hilft auch als freiwillige Assistentin im Unterricht für Ryūkyū –Sprache an der Universität.

I-san wurde mir von einer Studienkollegin vermittelt, die mir mitteilte, dass die Mutter ihres Kollegen eine „Yuta“ sei. Die Interviews mit ihr erfolgten innerhalb der Universitätseinrichtungen.

### **M-san (Jahrgang 1938)**

M-san wurde als zweite Tochter von insgesamt acht Geschwistern geboren. Schon in jungen Jahren wurde ihr eine spirituelle Begabung zugesprochen. Mit 20 Jahren heiratete sie und

wurde Mutter von zwei Söhnen und zwei Töchtern. Sie lebt mit ihrem Ehemann und ihrer ältesten Tochter in Naha. Als junge Mutter begann ihre Initiationskrankheit, doch bat sie um eine Aufschiebung ihrer spirituellen Lehre bis nach dem Abschluss der Erziehung ihrer Kinder. M-san empfängt ihre Klientinnen zweimal im Monat, zu jedem ersten und fünfzehnten Tag nach dem chinesischen Kalender. Sie gilt als bekannte Kaminchu mit großem Ruf, die auch selbst andere Kaminchu unterweist. Es sind schon einige Forscher zu M-san gekommen, um den Konsultationen der anderen beizuwohnen. M-sans *hanji*-Szene wird auch in einer Dokumentation über die „Volkstherapeutinnen Okinawas“ gezeigt, und eine Studentin aus Okinawa hatte auch eine Abschlussarbeit über sie verfasst. M-san besitzt unter den Visitenkarten ihrer Bekannten auch zahlreiche von bekannten Wissenschaftlern. Ihre Klientel erstreckt sich nicht nur auf Okinawa und die verschiedenen Inseln, sondern sie fliegt auch nach Kernjapan für Rituale.

Ich lernte M-san durch eine Studienkollegin kennen, die sich auch mit spiritueller Heilung beschäftigte. Die ersten Besuche bei den Konsultationen waren gemeinsam mit der Studienkollegin. Neben der teilnehmenden Beobachtung bei regelmäßigen *hanji*-Sitzungen konnte ich auch bei einem Ritual für das Wohl des Hausgrundstückes dabei sein. Außerdem begleitete ich M-san zu ihrem Haupt-*munchuu* für ein Erntedankfest, sowie zu einem Neujahrsfest von einem buddhistischen Tempel, und wurde auch zum Geburtstagsfest ihres *kami* eingeladen.

### **H-san (Jahrgang 1929)**

H-san wohnt in Nishihara zusammen mit der Familie ihres ältesten Sohnes. Ihr Mann verstarb vor einigen Jahren. In ihrer Kindheit wurde sie von ihrer Umgebung als „etwas anderes Kind“ benannt. H-sans Mann war Lehrer, weshalb er zuerst gegen den spirituellen Beruf seiner Frau war. Sie erfuhr mit etwa 25 Jahren ihre Initiationskrankheit, die sich durch Halluzinationen bemerkbar machte. In ihrer Beschäftigung mit ihren Ahnen wurde ihr auch die Aufgabe einer *kudi* (spirituelle Position für Klanangelegenheiten) zugesprochen, und sie leitet an bestimmten Tagen Zeremonien für ihren Familienclan *munchu*. In der Vergangenheit hatte sie zahlreiche Klienten, die an manchen Tagen sogar bis vor das Haus in einer Warteschlange angestellt waren. H-san führt auch Rituale für ihre Familienmitglieder durch, die auf Honshū wohnen. Außerdem fühlt sie eine tiefe Affiliation zu einem

shintoistischen Schrein, und sie nimmt an shintoistischen Festen dieses Schreines teil und hilft als aktives Mitglied mit.

H-san ist eine entfernte Verwandte einer Studienkollegin. Die Interviews sowie die Teilnahme an Ritualen, wie etwa Gebetsrituale für das *munchu* zu Neujahr und Gedenkrituale für die im Krieg Verstorbenen, erfolgten gemeinsam mit dieser Studienkollegin.

#### 4.2. Initiation

„Im allgemeinen versteht man unter Initiation eine Gesamtheit von Riten und mündlichen Unterweisungen, die die grundlegende Änderung des religiösen und gesellschaftlichen Status des Einzuweihenden zum Ziel haben. Philosophisch gesagt entspricht die Initiation einer ontologischen Veränderung der existentiellen Ordnung. Am Ende seiner Prüfungen erfreut sich der Neophyt einer ganz anderen Seinsweise als vor der Initiation: er ist ein *anderer* geworden.“ (Eliade 1988: 11)

Der Religionssoziologe Mircea Eliade beschreibt die Initiation als die Zeit der Ausbildung, in der die betreffende Person eine Entwicklung und Veränderung erfährt. Im Detail unterscheidet er drei große Typen von Initiation: Zum einen kollektive Rituale, die einen Übergang – zum Beispiel den Übergang von einer Altersklasse in die nächste – markieren. Diese Riten sind für alle Mitglieder der Gemeinschaft obligatorisch. Als zweite Kategorie nennt Eliade Riten der Aufnahme in eine Geheimgesellschaft, einen „Bund“ oder eine Bruderschaft. Die Teilnahme an diesen Riten ist nur Auserwählten möglich. Schließlich beschreibt er den dritten Typus der mystischen Berufung, wie zum Beispiel die Berufung eines „Medizinmannes“ oder Schamanen. Hier nennt Eliade als ein zentrales spezifisches Merkmal die persönliche Erfahrung (Eliade 1988: 24-25).

„Im großen und ganzen könnte man sagen, daß diejenigen, die sich den Prüfungen dieser dritten Initiationskategorie unterziehen, dazu bestimmt sind – *ob sie es wollen oder nicht* –, an einer intensiveren religiösen Erfahrung teilzuhaben, als es dem übrigen Teil der Gemeinschaft möglich ist. Entweder infolge einer persönlichen Entscheidung oder durch Berufung, d.h., weil man durch übermenschliche Wesen gezwungen wird.“ (Eliade 1988: 25, eigene Hervorhebung)

Die Initiation der Kaminchu ist dieser Eliadschen dritten Kategorie zugehörig, wobei betont werden muss, dass die persönliche freiwillige Entscheidung die Ausnahme ist, und

üblicherweise die Initiationszeit mit vielen Hindernissen verbunden ist. Vergleicht man mehrere Biographien und Initiationsgeschichten von spirituellen Heilerinnen, so fällt auf, dass keine freiwillig und bewusst den Weg als Kaminchu gewählt hat – im Gegenteil erzählen viele Frauen, dass sie in der ersten Zeit vor der Initiationsphase die übernatürlichen Zeichen ignoriert oder abgelehnt hätten. Diese Haltung mag einerseits mit der allgemein verbreiteten Stigmatisierung des Berufsbildes von spirituellen Heilerinnen in Zusammenhang stehen, aber andererseits auch die Annahme ausdrücken, dass in einer modernen rationalen Gesellschaft übernatürliche, spirituelle Phänomene einen pathologischen Beigeschmack haben. In der Tat werden Frauen in ihrer Berufszeit mit der Frage konfrontiert, ob sie verrückt seien, und erleiden eine „existentielle Unsicherheit“ (Eliade 1988: 168).

### **I-san: „Ich habe geweint“**

*IP: Wie haben Sie sich entschlossen, kamigoto zu machen?*

*I: Also, nun, ich habe, zuerst also, habe ich geweint. Also, ich hab mich an die Eltern und Geschwister geklammert, und dann an meinen Ehemann. [Ich hatte ja schon] Kinder, weil das war als S. sieben Jahre alt war. Als er in die erste Klasse gekommen ist. Ich hatte schließlich drei Kinder, S. ist der älteste Sohn, dann noch einen zweiten Sohn und eine Tochter. Zwei Buben, ein Mädchen. Darum, es war zwar nicht so, dass ich absolut nicht an kami geglaubt habe, ich habe schon an kamisama geglaubt, aber ich hatte ja Kinder, ich hatte Familie, und darum hab ich gesagt, ich möchte ein gewöhnlicher Mensch bleiben. Weil ich das nicht machen wollte, ich wollte keine Kaminchu werden. Der Grund dafür war – das mag einfältig sein – ich wollte nicht alleine von der Welt der Menschen [abgetrennt sein] in der Welt der kami, kurz, das ist eine andere Welt, also wie eine Außerirdische [lacht], das heißt ich sollte alleine von den Menschen abgetrennt sein, und da hatte ich auch Angst. Und noch dazu kannte ich das überhaupt nicht, die Welt der kami. Es war also Angst dabei, und auch Ablehnung, „Ich will nicht! Ich will's nicht werden, ich will eine normale Person bleiben.“, so war das. Aus diesen Gründen habe ich geweint. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Das Gefühl des Isoliert-Seins und Abgetrennt-Seins, das I-san mit der Situation einer Außerirdischen vergleicht, ist ein prägendes Motiv in der Initiationsphase. Zum einen herrscht Unsicherheit über die eigene Situation, zum anderen kann das Umfeld ablehnend auf das eigene Verhalten reagieren. Wenn die Initiationserlebnisse mit abnormalem Verhalten oder seltsamen Handlungen verbunden sind, werden die Betroffenen auch häufig von ihrer Umgebung als „Sonderlinge“ definiert. In der folgenden Aussage beschreibt die Informantin selbst, dass sie sonderbares Verhalten gezeigt habe, nachdem sie ihr Schicksal

abgelehnt hatte. Schließlich aber hatte sie ihre Berufung akzeptiert, um nicht verrückt (*baka*) zu werden.

**T-san: „Er hat mich dazu gebracht, dass ich verrückt wurde“**

*T: Nun, also, wenn man das bemerkt, möchte man das ja nicht machen. Darum, als ich abgelehnt habe, hat er [kamisama] mich dazu gebracht, dass ich verrückt (baka) wurde. Meine Haare waren durcheinander, mein Kimono zerlumpt, und ich bin diesen Weg entlang herumgegangen.*

*IP: Das war, als Sie 32 waren?*

*T: Nein, das war mit etwa 28 Jahren. Und weil ich sagte, es ist schlimm, wenn ich [dadurch] meinen Kindern Probleme bereite, sagte ich „Ja, ich mache es.“ Das war sehr gut. Sonst wäre ich verrückt (baka) geworden. (T-san, 9.8.2005, I-Insel)*

Dennoch muss betont werden, dass selbst bei abnormalem Verhalten unterschieden wird zwischen psychischer Störung – der umgangssprachliche Ausdruck in der Ryūkyū-Sprache ist *furimun* oder *furaa*, ein „Verrückter“ – und Zeichen von übernatürlicher Berufung. Im letzteren Fall spricht man von *kamidaari*, und dieses Phänomen wird auch als „Initiationskrankheit“ beschrieben. Der Medizinprofessor Naka Koichi stellte in einer Untersuchung von 284 Patienten einer psychiatrischen Klinik fest, dass ein Drittel der Patienten der Meinung war, ihr Zustand stehe mit übernatürlichen Phänomenen in Zusammenhang. In einer anderen Untersuchung mit 96 Patienten fand er heraus, dass mehr als die Hälfte (53 Personen) vor dem Besuch in die psychiatrische Klinik zuerst eine Yuta konsultiert hatten. Auch eine andere zitierte Untersuchung mit 90 Patienten ergab, dass in knapp mehr als der Hälfte die Betroffenen oder ihre Familienmitglieder vor dem Besuch in die psychiatrische Klinik zuerst eine Yuta aufgesucht hätten. Daraus schlussfolgert Naka zusammen mit seinem Forschungsteam, dass in der Gesellschaft Okinawas *kamidaari* eine größere Akzeptanz habe als die Diagnose einer Psychose (Naka u.a.1985: 268-270), und fast 20 Jahre später stimmt auch Matthew Allen in seiner Untersuchung über psychische Gesundheit, Schamanismus und Identität auf der Insel Kume dieser These zu (Allen 2002b: 167-182). Auch Ōhashi führte eine ähnliche Untersuchung bei drei psychiatrischen Kliniken durch. Von 194 Patienten gaben 117 Personen (60,3%) an, dass entweder sie selbst oder ihre Familienmitglieder in Angelegenheit der Krankheit eine Yuta aufgesucht hätten. Dabei wurde in den meisten Fällen diagnostiziert, dass die betreffende Person *umari* sei, d.h. spirituelle Fähigkeiten habe (Ōhashi 1998: 477-479). Wie später noch eingehender erläutert wird, ist es



vor allem die Umgebung der betreffenden Person, die das abnormale Verhalten oder bestimmte Symptome als übernatürliche Zeichen interpretiert und die nächste Vorgehensweise beeinflusst oder sogar mitbestimmt.

#### **4.2.1. Saadaka-'nmari – „mit hoher spiritueller Kraft geboren“**

Als wichtiges Merkmal zur Unterscheidung, ob jemand pathologische Eigenheiten zeigt oder von den *kami* „auserwählt“ ist, ist das Attribut *saadaka-'nmari* (auch *saadaka-umari* oder abgekürzt *umare*). *Saadaka-'nmari* bedeutet „mit hohem *saa* geboren sein“ und dieses Charakteristikum wird denjenigen zuerkannt, die schon in jungen Jahren eine Sensibilität in Bezug auf spirituelle Bereiche aufweisen und eine starke Aufnahmefähigkeit für übernatürliche Phänomene zeigen. *Saa* beschreibt eine spirituelle Kraft, die nur bestimmte Personen besitzen, welche sich durch übernatürliche Fähigkeiten wie Hellsehen oder Kommunikation mit übernatürlichen Dimensionen oder Sensibilität in Bezug auf spirituelle Angelegenheiten auszeichnen. Lebra beschreibt *saa* als „spirituellen Rang oder Wert“ (Lebra 1966: 26). Ein Kind, dem zugesagt wird, mit hohem *saa* geboren zu sein, macht sich in der Gemeinschaft oft bemerkbar, indem es Geister von Verstorbenen oder *kami* sehen kann oder prophetische Fähigkeiten besitzt. Eine Bezeichnung für spirituelle Heilerinnen ist auch *umaringwaa*, was „Geborene“ (geborenes Kind) bedeutet und eine Verkürzung für „mit hohem *saa* Geborene“ ausdrückt. In der Tat erinnern sich viele Kaminchu, dass sie in ihrer Kindheit oder Jugend auffallende Eigenschaften besessen und sich somit von ihrer Umgebung unterschieden haben.

#### **H-san: „Ich habe die Menschen angeschaut“**

*Als ich klein war – ich selbst habe es zwar nicht gemerkt, aber aus der Sicht der anderen war ich schon etwas anders. Ja, seitdem ich ein kleines Mädchen war, war ich etwas anders, das hat auch die Frau meines Lehrers gesagt, die Frau des Vizedirektors. (...) Und wenn ich mich selbst an meine Kindheit zurückerinnere, habe ich irgendwie Sachen gemacht, die die [anderen] Menschen nicht machen. Zum Beispiel habe ich einen Menschen gesehen und [gewusst], dass der zukünftige Heiratspartner nicht gut ist. „Wenn du diesen Menschen heiratest, wirst du unglücklich“, so etwas habe ich gesagt, oder „Dieser Mensch ist nicht gut“, so habe ich die Menschen gesehen. Nun, ich habe überhaupt nichts von spirituellen Fähigkeiten gehabt, aber wenn ich aus heutiger Sicht darüber nachdenke, so war das auch eine Form, Anweisungen von kamisama, im Sinne, dass ich den Menschen geholfen habe. Die [ ] Schwester [ ] hat gesagt: „Es war gut, dass ich damals auf deine Worte gehört*

*habe. Wenn ich mit diesem Menschen zusammen geblieben wäre, dann wäre es schrecklich gewesen“, so hat sie gesagt. Es gibt einige Leute, die sich gefreut haben [dass ich ihnen Ratschläge gegeben habe], einige Leute sind das, ja. Ich schaue eben die Menschen an, ja. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Häufig erzählen die Betroffenen davon, dass sie in der Kindheit die Geister von Verstorbenen sehen konnten. Diese Kontakte mit dem Übernatürlichen ereignen sich in den meisten Fällen in der Nacht, wie auch in den nächsten drei Aussagen beschrieben wird.

**T-san: „Ich habe in der Nacht Verschiedenes gesehen“**

*Ich war schon seit meiner Kindheit komisch [lacht]. Also, in der Nacht, da konnte ich nicht am Weg gehen, ich habe ja Verschiedenes gesehen. Ich habe Angst gehabt. Geister (yūrei) oder kamisama. Zuerst [Geister] von Menschen, die im Krieg gestorben sind und keine Ruhe finden konnten. Seitdem ich klein war. Darum, in der Nacht am Weg, hat meine Mutter gesagt „Dich werde ich nicht mehr mitnehmen, wenn Du so dummes Zeug redest“, weil ich dort Sachen gesehen habe, nicht? (T-san, 9.8.2005, I-Insel)*

**K-san: „Ich habe Geister gesehen, aber meine Eltern haben nichts bemerkt“**

*K: Als Kind war ich kanzukan (unwissend), meine Eltern waren kanzukan. Ja, meine Eltern haben nichts bemerkt. Dass ich Geister (yūrei) gesehen habe, das waren Gestalten der kami, jetzt erst [weiß ich das]. Als mich meine Mutter am Rücken getragen hat, als wir nachts von einer Erledigung heimkehrten, konnte ich nicht gehen, und deshalb hat mich meine Mutter getragen. Seit ich drei war [habe ich gesagt], „Ah, Mutter, dort drüben ist ein Geist (rei), ein Gespenst (yūrei), gib es zur Seite.“ Ich selbst habe es nicht so unterscheiden können.*

*IP: Hatten Sie Angst, die Geister und so?*

*K: Angst hatte ich keine.*

*IP: Welche Gestalt...?*

*K: Zuerst einer mit zersausten Haaren und einem weißen Kimono, wie ein Kleid einen weißen Kimono hat er angehabt, er ist gekommen. Oder ein Mann wie ein Samurai auf einem Pferd, verschiedene, Verschiedenes habe ich gesehen... aber die Eltern waren kanzukan, und wenn ich einen Traum gehabt habe, bin ich plötzlich aufgewacht...*

*IP: Was bedeutet kanzukan?*

*K: Sie haben nichts bemerkt. „Dieses Kind ist seltsam, warum sagt es, es hat Geister gesehen, was ist es wohl“, das ist kanzukan. Wenn die Eltern was bemerkt hätten, wenn sie irgendwohin gegangen wären, um zu lernen, dann hätten sie etwas erfahren, aber sie haben nichts bemerkt.*

*IP: Ah, dann haben sie gesagt „Hör auf!“, oder sie haben es ignoriert?*

*K: Ignoriert haben sie es nicht. Sie haben es nicht bemerkt. Sie haben nicht einmal gewusst, dass es so etwas gibt, meine Eltern. Nachdem ich älter geworden bin, habe ich es zum ersten Mal erfahren, „Dieses Kind war schon als Kind so, eine Kaminchu“. Sehen konnte ich sie schon mit fünf, sechs Jahren, da habe ich sie genau gesehen. Die Schule war da, wo die jetzige Unterstufenschule ist, dort waren früher in der Umgebung überall Betorte. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

**I-san: „Ich habe die verstorbene Großmutter von nebenan gesehen“**

*I: Also bei mir war das nun, ich habe Träume gesehen. Oft. Seit ich sieben war. Und diese Träume, die sind alle...*

*IP: Ah, wie Vorhersagen*

*I: Ja. Als ich klein war, nebenan, die Großmutter von nebenan vom Haus, wo ich geboren bin, die ist abends immer gekommen. Also gleich von der nahen Nachbarschaft die Großmutter, immer. Und eben, ich bin ja doch, weil ich ja umare bin, seit meiner Kindheit anders gewesen, sagt man, [das ist so bei] Menschen, die Kaminchu werden. Die sind anders als gewöhnliche Menschen. Kurz gesagt, ich war angeblich ein weinerliches Kind. Ängstlich und weinerlich. Und die Großmutter von nebenan, die ist abends gekommen. Und sie hat sich neben mich gelegt, und sie hat so immer kinshippu<sup>142</sup> gemacht, so eine Großmutter war das. Und ich hatte zwar schon meine eigene Mutter, aber wenn die Großmutter von nebenan gekommen ist und kinshippu gemacht hat, habe ich leicht einschlafen können, weil ich beruhigt war. Kurz, Leute die so [kore; Kaminchu] werden, haben wohl dauernd eine Angst, so denke ich jetzt. Unsicher. Weil, eben, also, obwohl das unbewusst ist, ist es von dem [are] der gewöhnlichen Menschen verschieden, also dauernd haben sie [ ] mit kami, so denke ich jetzt. (...) Und dann plötzlich, ist diese Großmutter nicht mehr gekommen, eines Tages. Für eine lange Zeit. Und meine Mutter und Geschwister [haben sich schon gefragt], „Kommt die Großmutter von nebenan nicht?“, und was denn sei, in ihrem Alter, sie ist arm, wenn sie hier so macht [wenn sie in ihrem Alter stets kommt, um das Mädchen zu beruhigen], sie ist doch arm, haben sie gesagt. Aber ich habe mich einsam gefühlt, weil die Großmutter nicht gekommen ist.*

*IP: War sie eine Verwandte?*

*I: Nein, von der Nachbarschaft. Dann, das war als ich sieben war. Dann, in der Nacht, eines Nachts, also ich bin vom Traum plötzlich aufgewacht. Daraufhin, die Lichter waren ausgeschaltet, weil die Familie schlief. Und die Türen waren auch zu. Aber, ich habe, obwohl die Türen zu waren, draußen die Aussicht alles gesehen, ich hab nach draußen durchgeschaut. Und als ich hinsah, war die Großmutter, sie war genau daneben, darum ist sie so immer zwischen den*

---

<sup>142</sup> I-san verwendete den englischen Ausdruck *kinship*.

*Bäumen gegangen, als sie zu meinem Haus gekommen ist. Und diese Großmutter stand dort und weinte. Und dann habe ich gesagt „Das ist komisch, was ist das, die Großmutter ist draußen und weint.“, und die Familie, alle sind aufgewacht [und haben gefragt] „Was ist los?“ Und ich habe gesagt: „Da, die Großmutter von drüben steht da und weint, sie ist so arm, was sollen wir machen?“ Aber ich konnte das ja kaum gesehen haben, weil die Türen schließlich zu waren. „Das ist schlimm“, haben sie gesagt „geh schnell schlafen, geh schlafen!“ von der Familie bin ich so unterdrückt worden. Aber ich habe sie gesehen. Die Großmutter habe ich durch die Türen durchgesehen, „Das stimmt nicht! Dort drüben steht sie doch und weint! Die Großmutter weint!“, habe ich gesagt, aber alle, meine Familie, also weil sie [die Türen] geschlossen waren, haben sie sich ja gefürchtet. „Das ist seltsam“, haben alle gesagt, und ich bin unterdrückt worden, auch von meinen älteren Schwestern. Sie haben mir gesagt, ich soll schlafen, und ich hab daraufhin gesagt „Das stimmt nicht!“, und ich habe auch geweint. Weil mir niemand geglaubt hat. Sie wollten mich zum Schlafen bringen. Und mein Vater [hat gesagt]. „Du hast wohl geträumt“, und niemand hat mir geglaubt, „schlaf jetzt, es ist nichts. Du hast einen schlechten Traum gehabt.“ So haben sie das abgeschlossen. Aber an diesem Tag, etwa um fünf Uhr, bei Sonnenaufgang, ist die Schwiegertochter [von nebenan] gekommen, und hat angeklopft. Und als meine Mutter geöffnet hat, [sagte sie] „Die Großmutter ist jetzt vorhin gestorben, gestorben.“, sie sei gekommen, um das mitzuteilen. Also darum, eben, ich habe sie ja in der Nacht gesehen. Das nennt man mabui, was das war. (...) Und sie hat mich wissen lassen „Nun, jetzt ist es aus mit mir, ich werde sterben.“. Wir können so etwas sehen. (I-san, 15.6.2005, Nishihara)*

Die Veranlagung von spirituellen Fähigkeiten wird auch als Voraussetzung gesehen, eine *kami*-Position (*kamiyaku*) zu übernehmen, so etwa für die religiösen Spezialistinnen (z.Bsp. Noro, *niigan*), die kultische Aufgaben in der Dorfgemeinschaft übernehmen. Somit kann man annehmen, dass ein junger Mensch, dessen Zeichen von *saadaka-nmari* vom Umfeld erkannt werden, von früh an die Erwartung in eben diesem Umfeld wecken kann, dass er in späteren Jahren eine spirituelle Position (entweder im öffentlich-kultischen oder religiös-privaten Bereich) übernehmen wird. Allerdings bedeutet die Tatsache, dass man von der Umgebung als eine Person mit hohem *saa* gesehen wird, nicht automatisch, dass man in Zukunft tatsächlich eine spirituelle Tätigkeit ausüben wird, wenngleich nach Sasaki allein solch eine Erwartung in der Gemeinschaft einen Einfluss auf die Psychologie und Entwicklung des jungen Menschen ausüben kann (Sasaki 1983: 21). Uezu beschreibt außerdem, dass es unterschiedliche Nuancen und Ränge in der Ausprägung von *saadaka-nmari* gibt. Personen, die mit hohem *saa* charakterisiert werden, unterscheiden sich in zwei Gruppen, und zwar in diejenigen, die *kamidaari* erfahren, und jene, die von *kamidaari* verschont bleiben. Auf das Phänomen des *kamidaari* wird noch im folgenden im Detail eingegangen, doch soll hier

vorerst die Bemerkung vorausgeschickt werden, dass die *kamidaari*-Erfahrung auch als Initiationskrankheit beschrieben wird und sich als Berufungsereignis zeigt, bei dem die Initiandin von den *kami* ausgewählt und bestimmt wird. Unter denjenigen Personen, die mit hohem *saa* geboren sind und eine *kamidaari*-Erfahrung haben, wird nach Uezu wiederum unterschieden, denn je nach Dauer und Art der Initiationskrankheit erkennen die Mitmenschen ihrer Umgebung – diese sind auch zukünftige potentielle Klienten – welche Qualitäten die angehende Heilerin auszeichnet (Uezu 1974: 42). Uezus Ausführung wäre noch hinzuzufügen, dass es auf einer weiteren Ebene noch eine Unterscheidung gibt – nämlich auf der sozio-politischen Ebene hinsichtlich des familiären Hintergrundes. Ist die betreffende Person mit hohem *saa* ein Mitglied einer Familie mit wichtigen *kami*-Positionen, so wird auch von ihr vermutet, dass sie in Zukunft eine wichtige *öffentliche* spirituelle Aufgabe übernehmen wird. Kann die betreffende Person jedoch keine verwandtschaftlichen Beziehungen zu *kami*-Positionen aufweisen, ist die Wahrscheinlichkeit höher, dass sie, sofern sie die *kamidaari*-Phase erfährt und erfolgreich abschließt, eine Kaminchu wird, die sich auf die privaten spirituellen Bereiche spezialisiert. Allerdings ist es dann im letzteren Fall sehr wahrscheinlich, dass sie auch Kaminchu oder Kaminchu-ähnliche Personen in der Familienlinie hat (Sasaki 1983: 23).

#### **4.2.2. *Kamidaari*, die Initiationskrankheit**

„*Kamidaari* ist sowohl ein seelisches, soziales Phänomen als auch ein in hohem Grade magisch-religiöses Kulturphänomen.“ (Sasaki 1978: 443)

Die spirituellen Heilerinnen weisen in ihren Initiationsgeschichten die Gemeinsamkeit auf, dass sie in einem gewissen Abschnitt ihres Lebens eine Zeit der Krise durchgemacht und überstanden haben. Diese Krise kann sich sowohl in körperlichen als auch psychischen Leiden ausdrücken, und die Ursache ist in vielen Fällen mit den aktuellen Lebensumständen der betreffenden Person verknüpft. Aufgrund verschiedener Symptome in dieser Krisenzeit ist für die angehende Kaminchu sogar die Entrichtung ihrer gewöhnlichen Routinearbeit erschwert, und somit ist ihr abnormales Verhalten auch für die Umgebung wahrnehmbar. Die Reaktion der Gesellschaft ist hierbei bedeutend, denn ob eine Person Symptome von pathologischen Störungen aufweist, oder ob diese Zeichen als übernatürliche Phänomene interpretiert werden, wird von der Umwelt erkannt, bzw. bestimmt. Hier ist es selbstverständlich nicht die Gesellschaft als eine Entität, die die Merkmale erkennt und

interpretiert, sondern bestimmte Personen im Verwandten-, Bekanntenkreis oder in der Dorfgemeinschaft, die mit religiösen Angelegenheiten vertraut sind. In vielen Fällen sind diejenigen, die der Betreffenden die notwendigen Handlungsrichtungen vorgeben, Personen, die eine große Einflusskraft auf ihr sozio-kulturelles Leben haben, etwa Familienmitglieder, Verwandte oder Bekannte. Auch Sakurai unterstreicht, dass der ausschlaggebende Faktor für die Betreffende, eine Yuta zu werden, das subjektive Urteil der Menschen des sozialen Umfeldes ist (Sakurai 1973: 11). Dabei werden bestimmte Aspekte, die in einem anderen Kontext als Halluzinationen oder Wahnvorstellungen verstanden werden können, als Okinawa-eigene „kulturgebundene Symptome“ erkannt (Ōhashi 1998: 325). Sullivan nennt dieses Netzwerk von Menschen, die bei einer übernatürlichen Diagnose die betreffende Person über die Handlungsschritte beraten, die „Therapie-Management-Gruppe“ (Sullivan 1987: 228). Wenn die Symptome übernatürlicher Natur sind, wird angenommen, dass es sich um *shirashi*, „Zeichen“, handelt. In den meisten Fällen werden diese Zeichen zu Beginn von der betreffenden Person nicht ernst genommen oder ignoriert, sodass die Leidende im Folgenden Opfer von *kamidaari* wird, der „Initiationskrankheit“. Ōhashi nennt auch den Begriff „schamanische Krankheit“ (*shamanic disease*) (Ōhashi 1998: 325). Die *kamidaari*-Erfahrung markiert den Beginn der Initiationsphase, denn diese Initiationskrankheit wird zum Schlüsselereignis und Grund für die Initiandin, sich mit spirituellen Aufgaben (*kamigoto*) zu befassen.

Die *kamidaari*-Phase ist mit Symptomen wie körperlicher Schwäche, Schlaflosigkeit, Kopfweh, Albträumen, Appetitlosigkeit, Halluzinationen und Ähnlichem gekennzeichnet, die Ōhashi in körperliche und seelische Symptome kategorisiert: zur ersten Gruppe zählt er Kopfweh, Schwindel, Druckgefühl in der Brust, Herzklopfen, Schütteln, Geschwüre, Bluthusten, Appetitlosigkeit und Abmagern. In der zweiten Gruppe werden folgende Symptome genannt: Unruhe, schlechte Gemütsstimmung, Schlaflosigkeit, schweres Körpergefühl als würde man hinunter gedrückt, Verträumtheit, Sehen und Hören von übernatürlichen Dingen, Empfangen von elektrischen Wellen, Vermeiden von anderen Menschen, grundloses Weinen und Lachen, Momente von Bewusstlosigkeit, Selbstgespräche, Gespräche mit *kami*, Veränderung zu einer anderen Persönlichkeit und Gespräche mit fremden Menschen, Singen, Tanzen, Hin- und Hergehen (Ōhashi 1998: 325). Lebra merkt an, dass auch Augen-Leiden in Form von partieller Blindheit in der *kamidaari*-Phase auftreten können (Lebra 1966: 37).

### **H-san: „Wie elektrische Strahlen vom Fernseher“**

H-san berichtete, dass sie ihre *kamidaari*-Phase mit 25 Jahren hatte. Zu dieser Zeit arbeitete sie in einer Schule. Ein Mann mit einem schwarzen Mantel erschien ihr, als wäre er vom Höchsten Gericht. Er lud sie ein, nach oben, zum Himmel zu gehen. Der Mann gab ihr eine große Enzyklopädie mit schwarzem Umschlag. H-san fragte sich in diesem Moment, in welchem Ort in Japan wohl solch ein Wörterbuch hergestellt werde. Sie wurde aufgefordert, das Buch zu öffnen, und von den zwölf chinesischen Tierkreiszeichen (*jūnishi*) zu lernen. Von da an habe sie Verschiedenes aufgenommen, „wie elektrische Strahlen vom Fernseher“. Zur gleichen Zeit verlor sie sehr viel Gewicht, und konnte kaum essen, „nur Wasser und Kartoffeln“. (H-san, 13.12.2006, Motobu)

### **M-san: „Ich habe mich schmutzig gefühlt“**

*Mit etwa 20 hatte ich kamidaari. Wenn mich jemand auch nur ganz leicht berührt hat, habe ich mich schon schmutzig gefühlt, und musste mich waschen. Ich habe mich zehnmal am Tag gewaschen.* (M-san, 2.11.2005, Naha)

Wie schon angesprochen, befindet sich die Initiandin häufig in Umständen, die private Krisen wie zum Beispiel der Verlust einer nahestehenden Person, Eheprobleme, oder Schwierigkeiten in der Familie ausgelöst haben. So schilderte I-san, dass vor ihrer *kamidaari*-Phase ihr jüngerer Bruder durch einen Autounfall ums Leben kam, und dieser Schock sie in einen depressiven Zustand brachte.

### **I-san: „Mein jüngerer Bruder ist plötzlich gestorben“**

*I: Als S. [der älteste Sohn] sieben Jahre alt war, habe ich, trotzdem, ich habe zwar verschiedene Geschichten gehört, aber dass es tatsächlich so ist, das habe ich dann wirklich erfahren. Kurz gesagt, wenn ich verschiedene Bücher lese und nur [Geschichten] höre, dann denke ich nicht, dass das so sein könnte. Für mich trifft das nicht zu [dachte ich]. Aber als S. sieben Jahre alt war, ist von mir, mein jüngerer Bruder ist gestorben. Mein Bruder, der jüngere Bruder. Darum, weil das auch, eben ein plötzlicher Tod war, ein Mensch, der gestern, vorgestern noch gesund war, stirbt bei einem Unfall. Also das war, wirklich, dass jemand bei einem Unfall stirbt, ist unerwartet, nicht. Darum war das ein großer Schock, so etwas. Darum, dachte ich, also es gibt wirklich so etwas. Wenn man, also eine sehr harte Erfahrung macht, wenn etwas passiert, dann steigt man zu kami auf, gehört habe ich so etwas schon. (...) Darum, man sagt oft, dass Personen, die Kaminchu werden, ein sehr, also solch ein Leid erleben, das ein normaler Mensch nicht ertragen würde, durch ein Leid, durch einen Riesen Schock Kaminchu werden, das habe ich gehört.* (I-san, 13.7.2006, Nishihara)

K-san berichtete im Zusammenhang mit ihrer *kamidaari*-Phase, dass sie zuerst die Zeichen bei sich selbst nicht wahrgenommen habe. Dabei benutzte sie denselben Ausdruck *kanzukan* – „unwissend“ – mit dem sie die Haltung ihrer Eltern beschrieb, die ihre übernatürlichen Eigenschaften in ihrer Kindheit nicht erkannt hatten. Der plötzliche Tod ihres ältesten Sohnes war für K-san der Wendepunkt, eine Lehrerin aufzusuchen. Dabei wurde ihr gesagt, dass der Verlust ihres Sohnes eine Folge davon gewesen sei, dass sie die Zeichen nicht wahrgenommen habe.

**K-san: „Ich habe meinen ältesten Sohn verloren“**

*K: Ich bin ständig ins Krankenhaus gegangen, ich habe verschiedene körperliche Beschwerden gehabt, und so weiter. Und, schon vorher sind sie in den Träumen erschienen, und als ich dagesessen bin, habe ich sie auch gesehen, aber ich habe es überhaupt nicht verstanden (kanzukan). Ich war ja jung. So etwas... sozusagen, ich habe mir selbst nicht geglaubt, ja. Dass es so etwas gibt, das habe ich nicht geglaubt. Und später habe ich plötzlich meinen Sohn verloren...*

*I: Durch einen Unfall?*

*K: Kein Unfall, kran..., nur der Kopf, Kopfschmerzen, hat er gesagt, und er ist ins Krankenhaus gegangen, und dann [ ] gestorben. Ich bin danach heimgegangen, und dann hat es mich [erwischt], mir ist verschiedenes Seltsames passiert. Und in Okinawa... da gibt es ja viele, die an kami glauben. Und als ich dort hingegangen bin, um zu lernen, bin ich reichlich gerügt worden. (...) Warum ich das nicht schon früher bemerkt habe, und mir wurde gesagt, dass ich [dadurch] meinen ältesten Sohn verloren habe. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

Auch schwere Krankheiten mit wenig Genesungszeichen oder unbekannten Ursachen können ein Indiz für *kamidaari* sein. Sakurai betont, dass es sich bei manchen Krankheitsfällen um vererbte Anlagen handeln kann, wodurch schon einige Charakteristika vor der Geburt festgelegt seien (Sakurai 1973: 216). Allerdings wird das Berufungsereignis, bzw. die Anweisung der *kami* sehr häufig zuerst mit Ablehnung und Protest aufgenommen, sodass sich die *kamidaari*-Phase auch wiederholen kann, und die Initiandin mehrere Phasen von Krankheit und Genesung und abermals auftretender Krankheit durchmacht. Die erste Reaktion auf eine übernatürliche Erfahrung ist häufig ein Besuch und eine Konsultation bei Fachärzten. Sollten die „orthodoxen“ Methoden der westlichen Medizin keine Verbesserungen oder Genesungszeichen zeigen, wird häufig eine spirituelle Heilerin aufgesucht. Diese Haltung wird auch in dem gängigen Sprichwort „Halb Arzt, halb Yuta“ (*isha*



hanbun, yuta hanbun) ausgedrückt, wodurch illustriert wird, dass man nicht selten bei Krankheitsfällen sowohl die westliche Medizin als auch die einheimischen Heilpraktiker konsultiert.

**I-san: „Ich habe zum Arzt gesagt, ich glaube nicht an Geister“**

*IP: Nachdem Ihr Bruder gestorben ist, sind Sie Kaminchu geworden?*

*I: Ja, danach. So war das. Dass mein Bruder gestorben ist, das war der Auslöser. Eher das als Auslöser.*

*IP: Und Sie sind zu einer sensei gegangen, zu Kaminchu?*

*I: Ja, zu drei Orten.*

*IP: Zur selben Zeit?*

*I: Ja, gleichzeitig bin ich hingegangen, [um zu sehen] was rauskommt, ok, und dann zu einer anderen, ok, und dann wiederum hierher, man soll drei Plätze [Meinungen] vergleichen, sagt man, darum bin ich gegangen. Und auch zum Krankenhaus bin ich gegangen. Weil, ich hatte Angst, so etwas. Und der Arzt fragt ja auch: „Was ist passiert?“ Und ich sagte darauf: „Also irgendwie, ich habe nicht, also ablehnen tu ich das nicht, aber ich habe nicht ganz an so etwas, an Geister und Seelen, geglaubt, aber jetzt sehe und höre ich so etwas, und ich dachte, dass irgendetwas mit meinem Körper nicht stimmen könnte und deshalb bin ich heute gekommen.“ Weil, ich habe ja Sachen gesehen, die man nicht sehen kann. Also, ich sah, was man nicht sehen kann, und ich hörte Sachen, die man auf keinen Fall hören kann, und ich sagte: „Ich kann nur Dinge glauben, die ich mit meinen Augen sehen und die ich anfassen kann.“*

*IP: Was für Sachen haben Sie gehört?*

*I: Na eben, diese, kurz, die, die im Krieg Verstorbenen. Schuhtritte von Soldaten und Getrappel. Trap trap (tsaka tsaka), nicht wahr. Das hört man ja normalerweise nicht. (...) Und ich hab Geister gesehen, gehört. Darum, das ist seltsam [dachte ich] und bin ins Krankenhaus gegangen, aber es hat zwei Stunden gedauert, CT und alles habe ich gemacht, aber es gab eben nichts Ungewöhnliches. „Es gibt nichts besonders Ungewöhnliches“, so. „Es ist nichts. Also es ist nicht gut, wenn Sie zu viel nachdenken“, so hat der Arzt gesagt. „Aha, ich habe verstanden, also es gibt nichts besonders Ungewöhnliches.“, habe ich gesagt. „Wir haben nichts Ungewöhnliches gefunden. Machen Sie einen Mittagsschlaf, ja, und entspannen Sie sich.“, so wurde mir gesagt. Weil es nichts Ungewöhnliches gibt. Darum, es gibt nichts Ungewöhnliches, bei allen, in solch einem Fall. Weil das ist kamisama. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Wenn die Initiandin durch professionelle medizinische Hilfe keine Verbesserung ihres gesundheitlichen Zustandes erzielen kann, wird angenommen, dass die Leiden der Person in

die Kategorie „spirituelle Angelegenheiten“ zuzuordnen sind, und in häufigen Fällen wird von anderen Verwandten oder Bekannten aus dem nahen Umfeld angeraten, eine spirituelle Heilerin aufzusuchen, denn das seltsame Verhalten wird als *shirashi* „Zeichen“ diagnostiziert. Wie schon im Kapitel „Zur Religion Okinawas“ von der Dominanz der Frauen in spirituellen Angelegenheiten im Alltag beschrieben wurde, ist es verständlich, dass die Personen in der Umgebung der *kamidaari*-Leidenden, die die *kamidaari*-Symptome als solche erkennen, auch in den meisten Fällen Frauen sind. Zum Patientenprofil wird noch in einem eigenen Abschnitt näher eingegangen, weshalb es an dieser Stelle nur bei der Erwähnung bleibt, dass die Personen, die den Kern der Wissenserhalter über spirituelle Angelegenheiten darstellen, Frauen in der mittleren bis älteren Altersschicht sind. Ōhashi bezeichnet den Prozess, in dem die Umgebung die betreffende Person als potentielle spirituelle Heilerin erkennt, als „*labelling*“<sup>143</sup>, und fügt folgende Erklärung hinzu: „Es [der Prozess des *labelling*] bedeutet keine soziale Isolation, sondern hat die Funktion, die betreffende Person in die Richtung der Bereiche einer eigentümlichen „Heilung“ zu führen“ (Ōhashi 1998: 249). Nach häufigen Ratschlägen und Aufforderungen seitens der Umgebung entschließt sich also die *kamidaari*-Leidende, eine Kaminchu aufzusuchen, und diese erste Konsultation bei einer spirituellen Heilerin kann auch der erste Kontakt der Initiandin mit spirituellen Angelegenheiten überhaupt sein.

Nach Sasaki K. kann eine *kamidaari*-Erfahrung folgende drei Ursachen bedeuten:

- (1) Der Geist einer verstorbenen Person oder eines Vorfahrens hat zu wenig Aufmerksamkeit (sprich, entsprechende Zeremonien für seine Besänftigung).
- (2) In der Nachfolge der Familienlinie oder des Hausgrundstückes und Vermögens gibt es eine Missachtung der traditionellen Vorschriften.
- (3) Das Schicksal, eine Yuta zu werden, ist schon *a priori* gegeben, da die Person *saadaka’nmari* ist.

In den ersten zwei Fällen ist *kamidaari* als *kami*-Strafe zu interpretieren, und die Betreffende hat die Möglichkeit zu einer Genesung und einer Rückkehr in den gewohnten Alltag, sobald das Ungleichgewicht oder der Fehler korrigiert sind. Im dritten Fall allerdings ist diese Rückkehr nicht gegeben, sondern von der *kamidaari*-leidenden Person wird erwartet, dass sie den *kami*-Weg geht und zu einem „*kami*-Menschen“ wird (Sasaki 1983: 5-6). Die

---

<sup>143</sup> Der Begriff des *labelling* in diesem Zusammenhang wurde davor schon von Naka Koichi und seiner Forschungsgruppe verwendet (Koichi u.a. 1985: 270).

Diagnose des ersten Falles wird mit *ugan-busuku* (Mangel an Gebeten) beschrieben, und wird häufig als Ursache der Leiden gedeutet. Die *kamidaari*-Erfahrung bedeutet somit der Beginn der Initiation in die spirituelle Welt, und wie anfangs Eliades Zitat schilderte, bedeutet dies für die Betreffende auch die „grundlegende Änderung des religiösen und gesellschaftlichen Status“.

Selbst wenn im Allgemeinen zwischen pathologischen Störungen und *kamidaari*-Phänomenen unterschieden wird, wird in akademischen Kreisen auf die auffallende Ähnlichkeit der Symptome der Initiationskrankheit mit den Merkmalen von Schizophrenie hingewiesen (vgl. Wada in Ōhashi 1998: 220-221). Eliade betont zwar, dass in den mystischen Erfahrungen in der Initiationszeit psychologische Krisen erkennbar seien, doch fügt er hinzu, dass diese Erfahrungen als Initiationsritual zu sehen sind und nicht auf pathologische Phänomene reduziert werden können (Eliade in Ōhashi 1998: 221). Der Heilungsprozess der Initiandin in der *kamidaari*-Phase bedeutet gleichzeitig die Einweisung in die spirituelle Welt, wie auch folgendes Zitat ausdrückt:

„Es stimmt nicht, daß die Schamanen immer nervenkrank sind oder sein müssen: andererseits sind diejenigen unter ihnen, die krank waren, *nur deshalb Schamanen geworden, weil es ihnen gelungen ist, gesund zu werden.*“ (Eliade 1988: 167)

Ōhashi argumentiert, dass aus einer psychopathologischen Sicht betrachtet die Krankheit in der Initiationsphase nicht gänzlich geheilt wird, sondern die Symptome auch noch nach der Initiation auftreten, und dass gerade diese Symptome in einer speziellen Art bestehen bleiben und so auch zur Fähigkeit des Schamanen beitragen (Ōhashi 1998: 222).

„Aber auch wenn man Schamanismus nicht mit einem psychopathologischen Phänomen gleichsetzen kann, so ist es darum nicht weniger wahr, daß die schamanische Berufung oft eine tiefe, zuweilen an „Wahnsinn“ grenzende Krise mit sich bringt. Und da man nur durch Überwindung dieser Krise Schamane werden kann, ist es verständlich, daß sie die Rolle einer *mystischen Initiation* spielt. Die Krankheit, die bei dem künftigen Schamanen durch das beängstigende Gefühl, von den Göttern oder den Geistern „erwählt“ zu sein, ausgelöst wurde, wird gerade aus diesem Grund als „Initiationskrankheit“ gewertet.“ (Eliade 1988: 168)

Mit anderen Worten, der Ausbildungsweg einer spirituellen Heilerin beginnt mit der Position als leidende Patientin und somit sind die *kamidaari*-Erfahrung und die eigene Heilung essentielle Phasen in der Entwicklung. Die Heilung – im Englischen auch treffend als

*recreation*, „Wiederherstellung“ oder „Neuschaffung“ ausgedrückt – kann daher als ontologische Voraussetzung für die spirituelle Disziplin gesehen werden.

Peter K. Schneider betont in seiner interessanten Studie *Wahnsinn und Kultur oder die Heilige Krankheit* (2001) die bedeutende Rolle der Sozio-Kultur, die bestimmten Phänomenen eine Stellung innerhalb der Gemeinschaft zuerteilt. Somit könnten nach Sigmund Freud auch die Religionen der Menschheit als eine Form von „Massenwahn“ interpretiert werden (Schneider 2001: 65), und wie der Titel *Wahnsinn und Kultur* schon andeutet, ist die Grenze dieser zwei Dimensionen elastisch, und je nach sozio-kulturellem Rahmen ist die Konstellation „kollektiv-konsensfähiger Wahn versus privat-exklusiver Wahnsinn“ (Schneider 2001: 65) unterschiedlich gewichtet. Der schamanische Kulturstil hat demnach nichts gemein mit „Geisteskrankheit“, sondern ist – wie der Untertitel seiner Studie ausdrückt –im Sinne einer „Heiligen Krankheit“ zu verstehen (Schneider 2001: 294). Shiotsuki weist auf das Phänomen hin, dass Verhaltensweisen, die mit Besessenheit verbunden werden können, von bestimmten Personen als „heiliger Wahn“, und nicht als Krankheit interpretiert werden können und schlussfolgert daraus, dass man Okinawa als eine „Gesellschaft, die Besessenheit bejaht“ bezeichnen kann (Shiotsuki 2006: 143). Dabei untersucht sie die Geschichte der Errichtung von psychiatrischen Einrichtungen, und weist darauf hin, dass es in der Vorkriegszeit in Okinawa im Gegensatz zu Kernjapan keine psychiatrischen Einrichtungen gab. Erst 1945 wurde in Okinawa die erste psychiatrische Station innerhalb eines amerikanischen Militärkrankenhauses eröffnet (Shiotsuki 2006: 153). Somit hinkte Okinawa im Bereich der psychopathologischen Behandlung den anderen japanischen Präfekturen nach. Die 1966 von der Ryūkyū-Regierung in Auftrag gegebene „Untersuchung zum aktuellen Stand der geistigen Hygiene“ ergab, dass die Anzahl geistig Behinderter im Vergleich zu Japan das Doppelte beträgt. Daraufhin wurde die Errichtung von psychiatrischen Kliniken vorangetrieben, doch das erste psychiatrische Krankenhaus wurde erst nach der Rückgliederung an Japan, im Jahre 1973 eröffnet (Shiotsuki 2006: 154-155).

In Bezug auf die Etymologie von *kamidaari* gibt es mehrere Theorien. Sakurai erwähnt die in Okinawa übliche Bezeichnung *taaringwa* für „jemanden, der zerstreut ist“ und merkwürdige Symptome in jungen Jahren aufweist, wie etwa die Fähigkeit, Seelen von Verstorbenen zu

sehen oder ähnliche seltsame Erfahrungen. Somit ist *taari*<sup>144</sup> allein mit halluzinatorischen unbewussten Handlungen verknüpft. Wenn diese Handlungen noch mystische Inhalte zeigen, also Verbindungen zu bestimmten *kami* oder Ahnen indizieren, wird das Phänomen als *kamidaari* diagnostiziert (Sakurai 1973: 222), der *taari*-Zustand erhält somit religiös-spirituelle Konnotationen<sup>145</sup>. Zusätzlich weist Sakurai mit einer üblichen Assoziation von *kamidaari* zu *tatari*, „bestrafen“ darauf hin, dass *kamidaari* auch als eine Strafe der *kami* gesehen werden kann (Sakurai 1973: 225). Sasaki fügt hinzu, dass durch diese Interpretation die Vorstellung angedeutet wird, dass dieser Zustand nicht bewusst herbeigeführt und schon gar nicht erwünscht ist, sondern dass diese Handlungen und Verhaltensweisen von übernatürlichen Wesen herbeigeführt und manipuliert worden sind (Sasaki 1978: 435). Somit umfasst die Bezeichnung *taari* zwei Bedeutungen: einerseits das Zeichen von übernatürlichen Wesen, um die Person durch besondere Handlungen auf die mystischen Intentionen aufmerksam zu machen, und andererseits die Strafe der übernatürlichen Wesen, da die Person nicht ausreichend Rituale durchgeführt oder andere Fehlhandlungen gesetzt hat. Im ersten Fall wird *taari* als Zeichen (*shirase*) verstanden. Im zweiten bedeutet *taari tatari*, Bestrafung. Lebra übersetzt *kamidaari* mit „*kami*-Fluch, der ein Individuum plagt“, womit er die Bezeichnung auf die Bedeutung von „Strafe“ zurückführt (Lebra 1966: 219). Shiotsuki andererseits führt *kamidaari* auf *kamitare*, „*kami* herabhängen“ zurück (Shiotsuki 2001: 43-44). Neben der gängigen Bedeutung von *kamidaari* als einen seelischen Zustand, in dem man von *kami* gestört wird, nennt Uezu eine etwas unübliche Interpretation, indem er *kamidaari* mit *tariin* verbindet, einer Bezeichnung für übrig gebliebenen Reis und Gemüse, welches man als Schweinefutter verwertete (Uezu 1973: 57).

Waren die bisher genannten Interpretationen über die Etymologie von *kamidaari* von sozial-anthropologischer, volkskundlicher, psychologischer – zusammenfassend, von wissenschaftlicher, „etischer“ Seite – so soll hier als ein „emisches“ Beispiel die Interpretation eines spirituellen Heilers genannt werden, der durch eine Publikation seiner besonderen Kosmologie (insbesondere in Bezug auf den Hausbau) bekannt wurde, und der in seiner Beschreibung seiner Initiation *kamidaari* als *kami-taore*, also „*kami* umfallen“ definiert (Nagamine 1998: 47).

<sup>144</sup> Im Japanischen wird in bestimmten Fällen durch die Verbindung zweier Komposita das zweite Kompositum „nigoriert“. Diese Situation des *rendaku* ergibt sich bei *kami* + *taari* = *kamidaari*.

<sup>145</sup> Nach Satō ist in Okinawa die Auffassung stark, dass Symptome wie Halluzinationen oder Schlafwandeln im Allgemeinen in Verbindung mit *kami* gesehen werden, weshalb Anzeichen von *taari* meistens automatisch als *kamidaari* interpretiert werden (Satō 1997: 254).

Diesen diversen Hypothesen über den Wortursprung von *kamidaari* ist die Tatsache gemein, dass davon ausgegangen wird, dass die *kamidaari*-Leidende ihre Handlungen nicht selbst kontrolliert, sondern von *kami* oder übernatürlichen Wesen manipuliert wird. Ein wichtiger Aspekt im Phänomen des *kamidaari* ist daher der Gedanke, dass die Initiandin von den *kami* zu Handlungen und Verhaltensmuster gezwungen, bzw. geleitet wird, und somit eine passive Rolle übernimmt, indem sie die Anweisungen des/der *kami* befolgt. Die *kamidaari*-Leidende sieht sich häufig in einer Situation der Ausweglosigkeit, da sie die ungewöhnlichen Symptome nicht ignorieren kann, und in vielen Fällen ist diese Phase mit Konflikten in der Gemeinschaft und Familie verbunden, da sich die Person mit ihren Handlungen von ihrer Umwelt distanziert. In diversen Erfahrungsberichten über *kamidaari*-Erlebnisse zeigt sich diese Annahme des/der *kami* als eigentlicher Agens dadurch, dass die Personen über ihre Handlungen in der Passivform sprechen, so zum Beispiel *arukaseta* „man ließ mich herumgehen“, *ikaseta* „ich wurde gezwungen, dort hinzugehen“ usw. Auch Sasaki und Ikegami betonen in ihren Studien das Phänomen, dass bei Berichten über außergewöhnliche Erfahrungen, die Trance-Zuständen nahekommen, die eigenen Handlungen transitiv formuliert werden („...saserareru“), womit angedeutet wird, dass diese Handlungen unvermeidlich für die betreffende Person waren (Sasaki 1983: 4, Ikegami 1999: 364). Satō zitiert eine Informantin, die über ihre *kamidaari*-Zeit berichtet: „Zuerst wurde mir mein eigenes Entscheidungsrecht entzogen, und ich konnte nichts mehr selbst wählen.“ (Satō 1997: 255).

Sobald die übernatürlichen Zeichen auch von der religiösen Spezialistin als mystische Berufung erkannt werden, wird nach deren Interpretation gesucht, und es entsteht die Kommunikation mit den übernatürlichen Agitatoren. Die Kommunikation mit übernatürlichen Wesen kann zum Beispiel durch halluzinatorische Erlebnisse stattfinden. In den Initiationsgeschichten ist es demnach sehr schwierig, zu unterscheiden, ob die Informantin von einem Erlebnis in einem Traum- oder Wachzustand erzählt, weshalb es angebracht erscheint, den Begriff „Träume“ in einem breiten Rahmen zu verstehen, und zwar – angelehnt an die Definition in *The encyclopedia of religion* – „nicht nur die Traumzustände und die Berichte darüber, sondern auch eine Vielfalt anderer Erfahrungen, die auch als „Visionen“, „Wachträume“, „hypnagogische Fantasien“ sowie „Halluzinationen“ bezeichnet werden können“ (Kilborne 1987: 482). Die mystischen Erfahrungen werden häufig in einem natürlichen Narrativstil wiedergegeben, sodass es von Seiten der Zuhörer oft

zu Unklarheiten kommen kann, wie das folgende Beispiel zeigen soll, indem die Informantin von einer Begegnung mit einem *kami* bei einer Höhle erzählt:

*H: Er [der kami] hatte ein scharf geschnittenes Gesicht, wie ein Inder, mit tiefen Augenhöhlen...*

*Frau O [jüngere entfernte Verwandte]: Und Sie sind dann von diesem Menschen gerufen worden?*

*H: Das war ein kami!*

*Frau O: Ah, ein kami...*

*H: Das war ein kami. Das [was ich jetzt erzähle] ist über kami, das ist was ganz anderes als Menschen.*

*IP: Aber Sie sind tatsächlich zu diesem Ort hingegangen?*

*H: Dieser kami hat mich mitgenommen, und hat gesagt „Ich zeige Dir die Urzeit“, in dieser Höhle... (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

In häufigen Fällen hat die Initiandin in ihren Träumen Kommunikationsmöglichkeit mit der übernatürlichen Dimension, und oft müssen die Inhalte dieser mystischen Träume von einer erfahrenen Kaminchu interpretiert werden, um richtig verstanden zu werden.

I-san schilderte einen Traum, in dem sie sich im Areal des Shuri-Schlusses befand. Zwei Frauen, die in traditioneller Tracht wie zur Zeiten des Königreiches gekleidet waren, zogen ihr einen roten Kimono<sup>146</sup> an. Ein Mann kam auf sie zu und bat sie, seine Frau zu werden. I-san entgegnete daraufhin, dass sie zuerst ihren Ehemann fragen werde. Auf meine Frage, wie ihr Ehemann zu ihrer Fähigkeit stehe, sagte I-san, dass sie ihrem Mann nichts von diesem Traum erzählt hätte, da er nur traurig werden würde. „Die Welten sind unterschiedlich, und er würde traurig sein.“ (I-san, 15.6.2005, Nishihara)

Ein interessanter Punkt, der bei Initiationsgeschichten häufig erscheint, ist das „Verschieben der Ausbildung“ auf einen späteren Zeitpunkt. Dies ist der Fall, wenn die *kamidaari*-Leidende Mutter von Kindern ist und somit ihre Tätigkeit für spirituelle Angelegenheiten nicht mit der Betreuung und Erziehung ihrer Kinder vereinbaren kann. Deshalb bittet sie in einem Ritual, ihre Ausbildung und Beschäftigung mit der spirituellen Welt auf einen späteren Zeitpunkt verschieben zu dürfen, mit dem Versprechen, dass sie ihr Schicksal als Kaminchu akzeptieren werde, sobald ihre Kinder größer geworden sind. Da die *kamidaari*-Zeichen akzeptiert wurden, wird sie folglich von den Symptomen befreit, und kann sich so der Erziehung ihrer

---

<sup>146</sup> Takiguchi erwähnt in ihrer Forschung über Schamanismus in Miyako, dass das Motiv einer Frau in rotem Kimono ein häufiges Thema in Träumen von spirituellen Menschen ist (Takiguchi 1999: 14).

Kinder widmen. Dieses Phänomen, die Initiation auf einen späteren Zeitpunkt verschieben zu dürfen, wird *unubiinigee*, „Bitte um Aufschiebung“ genannt (vgl. Ōhashi 1998: 251, Ikegami 1999: 349). Ōhashi bemerkt, dass in manchen Fällen vertretende Personen diese Bitte ausführen können, sowie auch, dass vertretende Personen Rituale für das Wohl der *kamidaari*-Leidenden durchführen können. Der folgende Auszug ist eine Interviewpassage von Ōhashi mit einer spirituellen Heilerin:

„Wenn es mir körperlich schlechter ging, wurde es besser, nachdem meine Eltern für mich gebetet hatten. Dann beruhigte sich mein Zustand. Auch nachdem ich geheiratet hatte, sind meine Eltern immer zum Beten gegangen, aber ich konnte es nicht mehr länger aufschieben lassen.“ (zit.n. Ōhashi 1998: 251)

Auch I-san, H-san und M-san haben ihren Eintritt in die spirituelle Ausbildung aufgeschoben, damit sie sich vorerst um die Erziehung ihrer Kinder widmen konnten (vgl. Biographien).

#### **H-san: „Die Kindererziehung war anstrengend“**

*IP: Die Konsultationen oder kamigoto, wie Sie angefangen haben, wie alt waren Sie?*

*H: Das war, als ich 25 Jahre alt war, da wurde ich ein bisschen komisch. Dann wurde es besser, und dann habe ich gearbeitet und Kinder großgezogen. Darum, nachdem ich nach Nishihara gekommen war, das ist jetzt schon 30, 40 Jahre her... wird es wohl sein, wenn man zehn Jahre abzieht, dann sind es, ah, zehn, zwanzig Jahre.*

*IP: Seit zwanzig Jahren?*

*H: Zwanzig Jahre oder fünfzehn, zwanzig Jahre, sind es schon zwanzig Jahre? Die Kindererziehung war anstrengend, nun, in der Schule habe ich Verschiedenes gemacht, eine Funktion im PTA hatte ich und verschiedenes, und dann für die Menschen, nun, gründlich gemacht habe ich es seit zehn Jahren, vor vierzehn, fünfzehn Jahren. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

#### **I-san: „Ich habe zum *kamisama* gesagt: „Warten Sie bitte ein wenig““**

I-san beschrieb einen Traum, in dem ihr ein *kami* erschienen ist. Es war ein alter Mann mit einem langen, weißen Bart, der bis zu seinen Knien reichte, und einem Stock. Er bat I-san, *kamigoto* zu lernen und überreichte ihr eine Urkunde. I-san aber zögerte, die Urkunde sofort anzunehmen, da sie drei Kinder im Volksschulalter hatte. Sie bat den *kamisama* deshalb darum, ein wenig zu warten. Nach dem Traum ging sie zusammen mit ihrem Mann zu einer Lehrerin (*Kaminchu*), und sie wurde sofort von ihr gefragt, wer denn erschienen sei. Daraufhin machte sie zusammen mit ihrer Lehrerin ein



Betritual mit der Bitte um Aufschiebung ihrer Lehre als Kaminchu. (I-san, 6.12.2006)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass *kamidaari* ein wichtiges Element in der Initiationsphase darstellt. Durch die *kamidaari*-Phase wird die Umgebung auf die betreffende Person aufmerksam gemacht, und indem die Betreffende die Handlungsanweisungen der Umgebung befolgt, wird sie in die spirituelle Welt eingeführt. Die *kamidaari*-Erfahrung weist auf ein Ungleichgewicht in der rituellen Ordnung hin, und für die Diagnose der Ursache wird eine spirituelle Heilerin konsultiert. In diesem Sinne versteht sich Heilung als „Wiederherstellung der rituellen Ordnung“ (Sullivan 1987: 233).

#### **4.3. Kami-Ausbildung**

*I: Die Ausbildung braucht man wie bei einem Führerschein. (I-san, 15.6.2005, Nishihara)*

Eine zukünftige Kaminchu findet sich zuerst in der Rolle der Klientin und Patientin in der Welt der spirituellen Angelegenheiten. Während sie an ihrer eigenen Heilung arbeitet – und in dieser Phase können auch verschiedene professionelle Heilerinnen gleichzeitig konsultiert werden – eignet sie sich spezielles Wissen an, das sie später selbst in der Heilungstätigkeit für andere Klienten anwenden wird. Diejenige Heilerin, die die Initiandin als zukünftige Kaminchu erkennt und ihr beim Heilungsprozess hilft, übernimmt in vielen Fällen auch die Rolle der Lehrerin, die sie in der Ausbildungszeit in den spirituellen Gebieten unterrichtet. Ōhashi stellt die Bezeichnung *uyagami* (Eltern-*kami*) vor für diejenige Person, die die angehende Kaminchu in das spirituelle Wissen einführt (Ōhashi 1998: 253). Ansonsten ist die allgemeine Bezeichnung *sensei* (Lehrerin, Ärztin) üblich, und diese Bezeichnung wurde auch von den Informantinnen genannt.

*I: Also wie einen betreuenden Professor (shidō kyōkan), so haben wir auch sensei, die uns unterweisen, so ist das bei uns. Also, bevor wir die Berechtigung (chōbo), bevor wir die Qualifikation erhalten. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

Das Muster, in dem eine Frau mit *kamidaari*-Symptomen eine spirituelle Heilerin aufsucht, die in der Folge die Lehrerin der Initiandin wird, trifft zwar häufig zu, ist jedoch keine Voraussetzung. Es gibt auch Kaminchu, die ihre Initiations- und Ausbildungszeit ohne *menschliche* Lehrer absolviert haben, und ihr Wissen ausschließlich ihrer eigenen Kommunikation mit den *kami* verdanken. So betonte H-san in der oben bereits zitierten

Aussage, dass sie ihr Wissen ausschließlich von *kami* erhalten habe, und sie in ihrer Initiationszeit zu keiner Yuta gegangen sei. In solchen Bemerkungen fließt auch die Betonung der eigenen Überlegenheit mit ein, und die sonst auch übliche Haltung der Rivalität bei den Heilerinnen untereinander verstärkt die gängige Annahme, dass spirituelle Heilerinnen von starkem Eigensinn und Hartnäckigkeit geprägt sind und unter den Heilerinnen eher Konkurrenzdenken als Kooperationsgefühl überwiegt. So nennt Ōhashi auch einen eigenen Ausdruck – *yuta waanai* – für die gegenseitige Eifersucht zwischen spirituellen Heilerinnen (Ōhashi 1998: 118).

Das Fachwissen, das sich die Initiandin in ihrer Lehrzeit aneignet, kann auf verschiedene Weisen erworben werden. Sehr häufig wird in den Träumen Kommunikation mit den *kami* ermöglicht, und für die richtige Interpretation der Träume wird wiederum eine erfahrene Kaminchu konsultiert. Neben diesem Fachwissen, das mit spirituellen Inhalten und Bedeutungen verbunden ist, muss sich die Initiandin auch mit praktischem Fachwissen auseinandersetzen, und zwar mit der Art und Weise, wie Rituale durchgeführt werden, welche Utensilien wo und wann benutzt werden usw.

**K-san: „Mit dem Stock hat er gefragt: „Machst du? Oder machst du nicht?“**

*IP: Während Sie Verschiedenes gelernt haben, kamen Sie dazu zu wissen, wer die [Beschützer]kami sind?*

*K: Ja.*

*IP: Und wie sind Sie darauf gekommen?*

*K: Einfach so (sono mama), direkt.*

*IP: ...sind sie erschienen*

*K: Ja. Der erste, der mich unterrichtet hat, war dieser alte Mann [zeigt auf Bildrolle beim Altar]. Mit einem Stock [hat er gefragt]: „Machst du? Oder machst du nicht?“ Immer wieder. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

Die Initiandin kann auch durch halluzinatorische Erlebnisse bestimmte Unterweisungen erhalten. Die halluzinatorischen Erlebnisse müssen nicht ausschließlich visueller Art sein, sondern können auch auditorische Halluzinationen sein, sprich das Wahrnehmen von Geräuschen oder Stimmen<sup>147</sup>. Auch kann die spirituelle Sensibilität auf olfaktorische Weise

---

<sup>147</sup> Im Japanischen wird deshalb zwischen *genkaku* 幻覚 „Halluzination“, „Illusion“, „Vision“ und *genchō* 幻聴 „auditorische Halluzination“ unterschieden.

erfahren werden. I-san berichtete, dass sie Menschen, die in sehr naher Zukunft (etwa innerhalb der nächsten Woche) sterben werden, an einem eigenen Geruch – *shishū*, „Todesgeruch“ – erkennen könne (I-san, 15.6.2005, Nishihara). In gleicher Weise, so schilderte sie, könne sie bei den Hinterbliebenen diesen Geruch erkennen.

#### **I-san: „Menschen, die gerade verstorben sind, die riechen“**

*I: Und wenn es in der Familie jemanden gibt, der kurz zuvor verstorben ist, wenn jemand gerade gestorben ist, wir sagen dazu miigusoo, neues gusoo. Das hat einen eigenen Geruch, also können wir es gleich erkennen. Ah, diese Leute, die haben wohl miigusoo [denken wir dann]. Und wenn noch nicht 49 Tage vergangen sind, dann verbreitet das einen starken Geruch, die Menschen, die gerade verstorben sind, die riechen, und deshalb frage ich „Haben Sie jemanden, der gerade verstorben ist?“ und dann sagen sie „Ja.“ (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

Sobald die Initiandin sich ihrem Schicksal als „Auserwählte“ fügt, werden ihre *kamidaari* - Symptome gemildert oder verschwinden komplett. Jedoch ist die Zeit der Ausbildung häufig von vielen Wiederholungen der *kamidaari*-Phasen und Genesungsphasen geprägt, sodass die Initiationsphase einige Jahre dauern kann.

#### **4.3.1. Pilgerrituale als Heilungsprozess**

In der Anfangsphase der Initiationszeit ist die Initiandin weniger mit der Tätigkeit und den Aufgabenbereichen als spirituelle Heilerin beschäftigt, als vielmehr mit ihrer eigenen Heilung. In diesem Heilungsprozess spielen anzestrale Angelegenheiten eine wichtige Rolle, wie auch im religiösen Alltag Okinawas überhaupt. Der erste Schritt für die Selbstheilung der Initiandin ist es, herauszufinden, ob die *kamidaari*-Phänomene auf Zeichen der Ahnen zurückzuführen sind. Sollte dies der Fall sein, ist es angebracht, diesen Geist zu besänftigen, in dem man ihm entsprechende Riten und Verehrung entgegenbringt. Diese Handlung wird *shiji-tadashi* genannt, und drückt aus, dass die Initiandin ihre Familienlinie (*shiji*) korrigieren (*tadasu*) muss. Dafür werden heilige Stätten besucht, die mit den Ahnen in Verbindung stehen, wie etwa *utaki*, Betorte bei Brunnen oder ehemaligen Burgen oder Gräber. Das Aufsuchen von verschiedenen heiligen Plätzen wird *uganmaai* oder *ugwanmaai*<sup>148</sup> (御願廻り) genannt, wobei es ferner die Unterscheidung gibt, ob man heilige Stätten im eigenen Dorf aufsucht (hier spricht man von *shimamaai*) oder in einem anderen Dorf

---

<sup>148</sup> Die Betorte im Allgemeinen werden *uganju* oder *ugwanju* (Jap. *oganjo*) genannt.

(yusushimamaai) (Sakurai 1973: 152). Die Tätigkeit der Pilgerrituale wird auch *takiukushi* genannt und kann mit „*utaki* aufwecken“ übersetzt werden (vgl. Ōhashi 1998: 258).

**I-san: „Ich habe bei verschiedenen Orten beten müssen“**

*I: Ich habe natürlich, bis sich der kami-Weg (kami no michi) geöffnet hat, bei verschiedenen Orten beten müssen. Dorthin bin ich auch gegangen, Seifa Utaki, nach Ukinju-hainju bin ich gegangen, nach Hamagawa bin ich auch gegangen, auch nach Yaratsukasa [?]. Und auch, Tamagusuku, Ōjima, Kannon-Tempel, dorthin bin ich auch gegangen. Und dann, also das Shuri-Schloss, gusuku, Shurigusuku, Nakagusuku. Die Ruinen (jōshiku), zur Zakimi-Ruine, zur Nakijin-Ruine bin ich gegangen. Ich habe eine gusuku-Runde gemacht. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Parallel dazu besucht die Initiandin verschiedene heilige Stätten, die ihr entweder von ihrer Lehrerin angewiesen oder durch eigene Intuition oder auf Befehl der *kami* gewählt werden. Da die Initiandin noch nicht über das professionelle Fachwissen in spirituellen Angelegenheiten verfügt, werden die Rituale entweder von einer Kaminchu (eventuell ihrer zukünftigen Lehrerin) oder von einer „Bet-Spezialistin“ *ugansaa* durchgeführt.

**K-san: „Ich bin dorthin und dahin gegangen“**

*K: Darum mache es selbst, hat sie [die sensei] gesagt. Danach habe ich selbst, ich bin selbst dorthin und dahin gegangen, und ich habe gelernt, auf welche Weise, also wie ich das machen soll, und das, was mir gezeigt wurde, das bin ich selbst gegangen. Und das, was ich selbst nicht machen konnte, das habe ich beauftragt.  
(...)*

*I: Und in Ihrem Fall, als Ihr körperlicher Zustand schlecht war, da haben Sie verschiedene Betorte besucht?*

*K: Ja, ja.*

*I: Das war auf der Insel I?*

*K: Auch auf der Hauptinsel Okinawa. Auch alle Plätze von den Ahnen. Und danach, bei zwei Plätzen im Shuri-Schloss, und alle Tempel. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

**H-san: „Alle kami-Orte bin ich abgegangen“**

*Und so hat das angefangen, und ich bin die kami-Orte, alle bin ich abgegangen. Durch Anweisungen von kamisama. Darum habe ich von Yuta nicht eine einzige Sache gelernt. Ja. Von Yuta habe ich keine einzige Sache*

*gelernt, ja. Alles bin ich zusammen mit kamisama abgegangen. „Beim Dorf dort-und-dort gibt es jenes“, oder: „Darum ist dies hier“, alles wurde mir gesagt. Da hat es angefangen. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

In Fällen, in denen die Initiandin ausschließlich von *kami* „unterrichtet“ wird, kann es vorkommen, dass bestimmte heilige Orte in Träumen erscheinen, und so die Anweisung gegeben wird, diese Plätze zu besuchen. Durch diese Unterweisungen wird auch die Kommunikation, bzw. die Beziehung mit den übernatürlichen Dimensionen intensiviert – mehr noch wird die Initiandin in ihren Handlungen als angehende Kaminchu gestärkt, indem sich bestimmte Prophezeiungen als richtig erweisen.

**I-san: „Sie winkte mir zu und sagte: „Komm mit!““**

I-san berichtete von einem Traum, in dem sie in den Burgruinen von Nakagusuku war. Eine weibliche *kami*, in traditionellen Gewändern aus der Königszeit gekleidet, ging auf den Mauern auf sie zu und winkte mit der Hand, ihr zu folgen. I-san ging der Frau nach und ihr wurde ein kleiner, tiefer Brunnen gezeigt, der sich etwas außerhalb der Mauer des Hauptgebäudes befand. Die Frau sagte: „Hier gibt es einen Brunnen, komm hier her.“ Nach diesem Traum bat I-san ihren Mann, sie zur Burgruine Nakagusuku zu fahren. Sie erzählte ihrem Mann den Traum und das Detail über den Brunnen, der ihr vom weiblichen *kami* gezeigt wurde. Und tatsächlich fanden sie die Stelle, die ihr im Traum gezeigt wurde, und sie konnten erkennen, dass sich dort einstmals ein Brunnen befand. I-san meinte, dass sie durch diesen Traum nun eine neue heilige Stätte gefunden hätte, die für ihre eigene Praxis von Bedeutung sei, denn sie konnte diese ehemalige Wasserquelle mit ihren Betorten verbinden. In ihren Erzählungen über die Pilgerrituale erwähnte sie oft den Begriff *tsunagu* „verbinden, verknüpfen“, und beschrieb die Metapher, dass der Prozess der Betrituale an verschiedenen Orten wie eine Art „Netzwerk von Rohren legen“ (*paipu tsunagi*) sei. (I-san, 6.12.2006, Nishihara)

Noch einmal soll hier betont werden, dass die Initiandin in der Anfangsphase nicht primär für ihre Tätigkeit als zukünftige Kaminchu die heiligen Stätten besucht, sondern die Handlungen für ihren eigenen Heilungsprozess durchführt. Heilung wird von der Initiandin somit intransitiv verstanden. Gleichzeitig aber lernt sie in dieser Phase die verschiedenen Betstätten kennen, und sofern ihre Rituale von Betspezialistinnen ausgeführt werden, erfährt sie dabei auch von den Handlungsweisen dieser Rituale. Der Heilungsprozess ist daher gleichzeitig eine Einführung in die spirituelle Welt, und zwar sowohl in der räumlichen als auch in der zeitlichen Dimension. Die Initiandin lernt verschiedene heilige Stätten kennen, und indem sie ihre Ahnen verehrt – und diese können nahe bis weit entfernte Vorfahren sein

– wird ihre Identität neu konstruiert. Die eigene Heilung ist daher Voraussetzung, um später als spirituelle Heilerin tätig sein zu können. Erst nachdem die Initiandin die Angelegenheiten ihrer eigenen Vorfahren recherchiert, geklärt, und berichtigt hat, kann sie in Folge auch die ancestralen Pflichten ihrer zukünftigen Klienten erfassen. Die Beschäftigung mit der eigenen Familiengeschichte – manchmal zurückreichend in die mythologische Vergangenheit – wird zu einer Art therapeutischem Prozess, und durch die traditionellen Handlungsweisen unter der Leitung einer erfahrenen Kaminchu wird die Initiandin sowohl mit ihrer persönlichen als auch mit ihrer kulturellen Identität konfrontiert.

#### **4.3.2. Ablehnung durch das Umfeld**

Die übernatürlichen Symptome zur Initiationszeit werden nicht nur von der Betreffenden selbst zuerst abgelehnt, sondern die angehende Kaminchu erfährt auch häufig von ihrer Umgebung Ablehnung. Dabei spielt vor allem das familiäre Umfeld eine entscheidende Rolle, inwiefern die Familienmitglieder Unterstützung und Akzeptanz bieten. Sind die Personen im engen Kreis Pädagogen, wie beispielsweise H-sans Ehemann, so wird häufig die Welt der Kaminchu mit Irrationalität und Lügen assoziiert.

#### **H-san: „Die Leute von Okinawa, die hassen Yuta sehr“**

*H: Er [H-sans Ehemann] war Pädagoge. Deshalb, weil er so ein Mensch war, hat er Widerwillen gehabt, großen. Die Leute von Okinawa, die hassen Yuta sehr, die tendieren dazu sie zu hassen. (...) Seit früher haben Yuta oft gelogen, weil sie lügen und da gab es wohl Menschen, die gelogen haben und andere Menschen geleitet haben, bestimmt, in frühen Zeiten. (...) Er hat es immer gehasst. Ich hab mich versteckt [lacht] aber es eifrig gemacht, und bin gleich nach Hause gegangen. Ich habe gesagt: „Du kannst mich nicht ändern“, und ich habe es gemacht. Und dabei hat kamisama mich bei verschiedenen Orten auf die Probe gestellt, ob ich Barmherzigkeit (jihi) habe, ob ich nicht Gier (yoku) habe, das war ob ich Barmherzigkeit oder Gier habe. Besonders Gier. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Da die übernatürlichen Symptome, sowie die Nachrichten der *kamisama* nicht von gewöhnlichen Menschen wahrgenommen werden können, ist die Angst vor einer ablehnenden Reaktion groß. Wenn K-san, wie sie berichtet, einen Befehl von ihrem *kamisama* bekommt, einer bestimmten Person etwas mitzuteilen, fürchtet sie die Ablehnung.

**K-san: „Ich bin von dieser Person reichlich beschimpft worden“**

*K: Wenn ich gedacht habe, dort drüben [bei dem Haus], da stimmt etwas nicht, dann hat meine Vorahnung gestimmt.*

*I: Das haben Sie gefühlt? Oder im Traum?*

*K: Nicht im Traum, sondern hier [deutet zur Brust] habe ich Herzklopfen gehabt. Dort drüben beim Haus, da stimmt etwas nicht, das ist komisch. Wenn ich so gedacht habe, wenn mein Herz gerast hat, dann habe ich mich nicht beruhigt. Weil ich mich nicht beruhigt habe, und ich den Befehl bekommen habe, dorthin zu gehen und es ihnen mitzuteilen. Und als ich es ihnen mitgeteilt habe, „So und so ist es, und passt deshalb auf“, so habe ich sie aufmerksam gemacht. So etwas kommt auch vor.*

*I: Wie reagieren die anderen dann in so einem Fall?*

*K: Darum, weil ich die Ablehnungen fürchte, darum sage ich das nicht so gerne. (...) Die Leute, die glauben, die sagen „Ja, was ist?“ Wenn sie dann Gebete machen, und wenn sich die Situation beruhigt, dann ist es gut, wenn sie selbst darüber nachdenken, dann kann man ihnen sagen, wie sie es machen sollen, aber weil es die Sache der anderen ist... weil sie etwas gesagt bekommen, was sie erschreckt, deshalb schimpfen sie, dann reagieren sie gegenteilig und schimpfen. Einmal habe ich auch so etwas erlebt. Und sie waren gegen mich, aber innerhalb eines Jahres ist die Mutter dann plötzlich gestorben... aber, was kann man machen. Sie ist hingefallen, und man konnte nichts machen.*

*I: Ah, es war ein Unfall?*

*K: Das ist schon zwanzig Jahre her, da bin ich von dieser Person reichlich beschimpft worden, und deshalb war ich verschreckt, und jetzt sage ich nichts. Darum, wenn sie von drüben sagen, ich soll kommen, dann lehne ich ab. Deswegen, weil ich im Gegenteil dann beschimpft werde gehe ich nicht. Davor habe ich am meisten Angst. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

Auch H-san berichtete von ablehnenden Reaktionen, besonders vonseiten ihrer Verwandten.

*H: Also unter Verwandten ist es oft so, dass sie den eigenen Verwandten nicht glauben. Ja. Das, was die [anderen] Leute sagen, das glauben sie, aber das, was eine Verwandte sagt, das versuchen sie nicht zu verstehen. Und wie oft ich auch immer das sagte, sie glaubten [mir] nicht. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

I-san zeigte Verständnis für die Menschen, die nicht an die *kami*-Welt glaubten, da sie es nicht mit ihren Sinnen wahrnehmen können, und reflektierte, dass selbst sie vor ihrer Initiationszeit diese Haltung gehabt hätte.

**I-san: „Wenn es zehn Leute gibt, dann glauben neun nicht daran“**

*I: Es ist nichts zum Fürchten. Es ist nichts. Aber weil man es nicht sehen kann, ist es wohl unangenehm [lacht]. Darum, alle haben Bedenken (hanshinhang), ob es wirklich so etwas gibt. Sie alle können sie ja selbst nicht sehen. Weil sie es nicht hören können, haben sie Bedenken. Aber ich [denke], wahrscheinlich haben alle Bedenken, solche Bedenken. Aber bis ich selbst zu Kaminchu wurde, war ich auch so. Das ist auch eine Mitteilung von kamisama. „Du warst auch so, bevor du Kaminchu wurdest.“ Ich auch, nicht wahr? Darum müssen wir auch die Leute, die nicht glauben, verstehen, so ist das mit uns. Ich war eben [ich dachte]: „Kamisama ist kamisama“, und habe gebetet „Kamisama, beschütze mich auch für den heutigen Tag!“. Aber an rei oder so habe ich nicht geglaubt, yūrei und so. Warum soll so etwas existieren, so [dachte ich]. Darum, damals hatte ich Freunde, die an yūrei und so etwas geglaubt haben, in meinem Freundeskreis in der Schule. Wenn sie darüber sprachen, habe ich gesagt „Hör auf! Sonst träume ich davon. Hör auf! Ist schon gut, ist schon gut.“ Aber jetzt bin ich das Gegenteil von Leuten, die sagen, sie können nichts sehen, nichts hören, sie glauben nicht daran, zu denen sage ich „Du, es ist besser, wenn du daran glaubst“, jetzt bin ich das Gegenteil. Das ist doch die Mahnung von kamisama. (...) Wir haben nicht nur mit der Welt der Toten zu tun. Das ist die Arbeit über die Wechselbeziehung der Lebenden. Wenn wir das machen, und [wenn wir sagen:] „Bei dir ist ein Geist (rei).“ Und wenn er [der andere] sagt: „Nein, ich sehe das nicht!“, dann darf man nicht mit den Menschen zusammenstoßen. Ich [sage nur]: „Ja.“. Man kann nichts machen, weil sie sehen es ja nicht. (...) Man darf nicht zornig sein. (...) Man kann es ja nicht beweisen. Darum ist so etwas schwierig. Wenn es zehn Leute gibt, dann glauben neun Leute nicht daran. Es gibt viele Leute, die sagen „So etwas Dummes gibt es nicht!“, nicht wahr? Aber es gibt so etwas tatsächlich, für uns. Und, ich kann es sehen und ich bete und ich helfe, das mache ich, nicht? Ich sage vorher. „Ja, alles trifft zu. So ist das“, sage ich. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Die Ablehnung gegenüber den spirituellen Heilerinnen wird auch damit in Zusammenhang gebracht, dass viele davor Angst haben, durch ihren Besuch eine Kette verschiedener spiritueller Bedürfnisse hervorzurufen, welche zum einen Zeit, und zum anderen Geld erfordert.

*K: Darum ist es bei den meisten Leute so. Es ist weniger so, dass sie nicht davon wissen, sondern dass die Leute, die kein Interesse haben, sagen: „Wenn man einmal ogami macht, dann hat das kein Ende.“ Solche Leute gibt es viele. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

**4.3.3. Sukubun**

Eine Konsultation bei einer Kaminchu wird aus verschiedenen Motivationen und Gründen gefordert. Die Angelegenheiten können praktischer Natur sein wie Hausbau oder die



Terminbestimmung für bestimmte Feste, aber sie können auch analytischen Charakter haben, wie etwa die Deutung seltsamer Träume oder die Kommunikation mit Verstorbenen. In den meisten Fällen kann eine spirituelle Heilerin nicht mit gleicher Kraft alle Bereiche behandeln, und somit hat jede Kaminchu ihr eigenes Genre, in dem sie besonders fähig ist, zum Beispiel Ahnenangelegenheiten oder Grundstücksangelegenheiten. Dieses eigene Spezialgebiet wird *sukubun* oder *ban*, genannt.

Ōhashi unterscheidet fünf Spezialgebiete einer spirituellen Heilerin (Ōhashi 1998: 166):

1. *Miigusoo-ban*: Kommunikation mit kürzlich Verstorbenen
2. *Gwansu-ban*: Kommunikation mit den Ahnen. Je nachdem, wie lange der Ahn schon verstorben ist, unterscheidet man die drei Kategorien von Jenseits: *imanuyuu*, *nakanuyuu*, und *usachiyuu*.
3. *Jiichi-ban*: *jiichi* bedeutet „Grundstück“. Eine Spezialistin in diesem Bereich macht umherirrende Seelen bei Grundstücken oder Brunnen ausfindig.
4. *Utaki-ban*: Kommunikation mit *kami*/Seelen in heiligen Stätten
5. *Ryuugu-ban*: *ryuuguu* bedeutet „Drachenpalast“<sup>149</sup>, und eine Spezialistin in diesem Bereich kommuniziert mit Wassergeistern oder mit Seelen von Menschen, die im Meer ertrunken sind.

I-san zählte folgende Spezialgebiete auf: *gusoo-ban*, *gwansu-ban*, *jiichi-ban*, *taki-ban*, *kami-ban* und *ichimi-ban*. Auch I-san unterschied im *gusoo-ban* die drei Bereiche mit den Bezeichnungen *ima*, *naka* und *usachi*. Sie konkretisierte, dass der Bereich *ima* etwa zehn Generationen umfasse, und bei *naka* die Ahnen in der elften bis etwa siebzehnten Generation gemeint seien. *Usachi* bezeichne die „Menschen von früher“. Von oben genannter Kategorisierung nach Ōhashi unterscheidet sich I-sans Kategorisierung darin, dass sie statt *ryuuguu-ban* ein *kami-ban* hat, das sich mit verschiedenen *kamisama* befasst. Zusätzlich nannte I-san den Bereich, in dem auch sie beispielsweise spezialisiert sei, und zwar *ichimi-ban*, bei dem es um Angelegenheiten von lebenden Personen geht. Die verschiedenen Bereiche der Kaminchu kommentierte sie mit folgender Aussage:

---

<sup>149</sup> Es gibt das Konzept des Paradieses, das am Meeresgrund vorgestellt wird. Vor allem in Miyako ist der sogenannte *ryūgū*-Glaube präsent (vgl. Okamoto 1983: 947). Der Drachenpalast *ryūgū* erscheint in einigen Mythologien, in denen Parallelen zur Urashima-Tarō-Geschichte erkennbar sind (ein junger Mann wird in die Unterwasserwelt eingeladen, verbringt dort einige Zeit, und muss nach seiner Rückkehr feststellen, dass in der Welt außerhalb des Meeres mittlerweile viele, viele Jahre vergangen sind und er deutlich gealtert ist).

*I: So, wie es verschiedene sensei gibt – also zum Beispiel im Kindergarten, in der Schule oder in der Universität – so gibt es auch bei kamisama unterschiedliche Stufen. (I-san, 15.06.2005, Nishihara)*

Auch H-san betonte die Vielfältigkeit in den Aufgabenbereichen verschiedener Heilerinnen:

*H: [D]ie Aufgaben von jedem einzelnen sind jeweils unterschiedlich. Ja, etwa von der Buddha-Welt oder vom Jenseits oder es gibt Menschen, die das gegenwärtige Leben sehen. Dann gibt es wiederum Leute, die zwischen den einzelnen Menschen, also die unharmonischen Sachen sehen. Oder welche, die das Feng Shui im Haus sehen. (...) Es gibt verschiedene Angelegenheiten, die Wege sind verschieden. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

H-san schilderte, dass sie selbst sich mit drei Spezialgebieten auseinandersetze, da sie diese „bekommen“ habe: dem *kami no ban*, dem Gebiet der buddhistischen Lehre *butsu no ban*, und *gama no ban* („Spezialgebiet der Höhlen[zeit]“) der Urzeit, bei dem sie über die Jōmon-Zeit unterrichtet wurde.

*H: Ich habe die Buddha-Welt, die zweitausendjährige Buddha-Welt, die kami-Welt, die kami von Himmel und Erde, kami-Welt, von kami, ja?, Himmel und Erde, Natur-kami, 36 Richtungen 36 kami, kami der Natur, vom Himmel. [ ] Und dann das Öffnen von zweitausend Jahren, der Buddha hat seinen Mund geöffnet, von der Buddhastatue hat sich der Mund geöffnet, und die Augen haben sich geöffnet. Und dann, von ganz drüben ist vom Himmel ein alter Vogel geflogen und hat hier [deutet auf die Brust] seinen Schnabel hineingegeben, hier, den Schnabel hineingegeben, tausende Volt, elektrische Strahlen sind hineingekommen. So ist es, Buddha-Welt, butsu no ban. Und dann, von der Jōmon-Zeit die Höhle [gama no ban], Shiramikyo, Amamikyo, ja? Seifa Utaki, Höhle. Diese drei ban habe ich bekommen. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Zwar sind die Aufgabebereiche der Heilerinnen unterschiedlich, doch ist allen das Motiv gemeinsam, den Menschen zu helfen, wofür häufig der Ausdruck *hito-dasuke* gebraucht wurde.

*T: Ja, ja, weil sie kommen ja wegen dieser Bitte. Darum mache ich es für sie. Nun, das ist für mich schon genug. Aber sie sind wiederum arm. (...) Ich muss ihnen helfen, denke ich, und darum mache ich es. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

#### **4.4. Absolvierung und Anerkennung**

Die Absolvierung der Ausbildung erfolgt auf zwei Ebenen – man könnte sagen, dass es einen innerlichen Moment der Absolvierung und einen äußerlichen Anlass der Anerkennung als eigenständige Kaminchu gibt. Die innerliche Erfahrung der bestandenen Ausbildungszeit wird durch ein übernatürliches Erlebnis markiert. Diese innerliche Erfahrung zeigt sich in

vielen Fällen in Träumen oder halluzinatorischen Erlebnissen, in denen die Initiandin von einem *kami* ein Buch oder eine Rolle erhält, welche die Urkunde der bestandenen Ausbildungszeit symbolisieren. Es ist erstaunlich, dass viele Initiationsgeschichten dieses Element der Absolvierung und der damit verbundenen Symbolik gemein haben, und die Urkunde oder Bestätigung (Jap. *chōbo*, Ok. *choobu*) wird häufig in Schilderungen über die Absolvierung der Ausbildung erwähnt (vgl. Sasaki 1983: 24, Ōhashi 1998: 235, Ikegami 1999: 349). Die Absolvierung und Eigenständigkeit als Kaminchu wird auch mit dem Ausdruck „der (*kami*-)Weg hat sich geöffnet“ ((*kami*-)*michi ga hiraita*) umschrieben.

Im Folgenden werden drei Ausschnitte aus Interview-Protokollen und Interview-Aufnahmen vorgestellt, in denen I-san über die Absolvierung ihrer Lehre oder die Überreichung einer Bestätigung erzählte. Diese drei Aussagen wurden zu jeweils unterschiedlichen Zeiten gemacht, weshalb sich Verzerrungen in den Inhalten darstellen:

**I-san: „Ein *kami* ist in der Nacht erschienen“**

I-san schilderte über ihre Absolvierung, dass eines Nachts ein *kami* erschienen sei, als sie im Bett lag. Er trat von der Veranda in das Schlafzimmer ein, nachdem er seine *geta* draußen vor dem Haus ausgezogen hatte. Der *kami* war in traditioneller Kimono-Tracht gekleidet und hatte seine Haare zu einem Knoten am Haupt zusammengebunden. Er näherte sich ihr, und schob ihr eine Rolle in ihre Rückenseite, indem er die Rolle beim Nackenkragen des Halsausschnittes einführte. Als I-san diesen Traum ihrer Lehrerin schilderte, wurde ihr gesagt, dass diese Rolle ihre Urkunde zur Absolvierung ihrer Ausbildung gewesen sei und sie somit ihre Lehrzeit erfolgreich beendet hätte (I-san, 15.6.2005, Nishihara)

In einem anderen Interview schilderte I-san ihre Absolvierung folglich:

*IP: Wie lange hat es gedauert, bis sich Ihr Weg geöffnet hat?*

*I: Bei mir, dreizehn Jahre, ja. Dreizehn Jahre habe ich gemacht, Aber es gibt auch Leute, die achtzehn Jahre machen, und noch immer ist der Weg nicht geöffnet. Leute, die schon fünfzehn Jahre machen, und sagen [sich fragen] „Warum ist das so?“, es gibt Leute, die Zweifel haben.*

*IP: Wie weiß man, dass sich das öffnet?*

*I: Das ist also, von kamisama, von kamisama wird das mitgeteilt. Kamisama sagt „Du kannst schon für die Menschen, für die Menschen helfen, mache das.“*

*IP: Ihr eigener kamisama [hat das gesagt].*

*I: Ja. Von meinem eigenen kamisama, der hat gesagt: „Du kannst schon, für die Menschen helfen, mache es schnell“. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

H-san berichtete über ihre Initiationszeit von einer Buddha-Statue, die zur Zeiten des Königreiches verehrt wurde, doch durch verschiedene Unruhen schließlich unter eine Brücke geschmissen wurde, bis sie H-san wieder herausholte:

**H-san: „Der Buddha hat gesagt: „Ja, bestanden.““**

*H-san: Kamisama hat es mir gesagt. In K, bei der Steinbrücke, da ist eine Buddha-Statue weggeworfen, hat er gesagt, und darum bin ich hingegangen. Und, als ich hingekommen bin, war der Buddha im Wasser drinnen. (...) Und dann habe ich mich zu diesem Buddha gewandt und gebetet. Daraufhin ist der Buddha aufgestanden (...), das Gesicht wie ein Erwachsener aber [die Gestalt] wie ein dreijähriger runder Junge, er hat sich in einen Jungen verwandelt, und mir eines gesagt: „Ja [Gut], bestanden.“ Nur das. (...) Danach habe ich verschiedene Hinweise vom kami erhalten. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Die zweite Ebene der Absolvierung zu einer eigenständigen Kaminchu erfolgt durch die Anerkennung der Umgebung. Erst nachdem die Kaminchu Klienten aufgenommen hat und ihre Angelegenheiten erfolgreich ausgeführt hat, verbreitet sich im Netzwerk der Klientel schnell die Nachricht über ihren Ruf, und sollte sie als „Kaminchu, deren Aussagen oft passen/treffen“ (*yoku ataru kaminchu*) bekannt werden, ist es auch vorhersehbar, dass ihre Kundschaft schnell wachsen wird.

**H-san: „Viele haben sich bei mir angestellt“**

*H: Ja, früher sind fünf Personen oder, nun viele sind gekommen. Viele Menschen, haben sich bei mir zu Hause angestellt. Sie haben sich angestellt, aber ich [habe gesagt], „Kamisama, ich will das Wahre machen.“ Darum, die Sachen, die man mit den Augen nicht sehen kann, und allerlei Dinge, ich bin ein Mensch und darum verhöre ich mich auch, wenn ich höre, und ich mache auch Fehler, wenn ich sehe. Allerei verschiedene Dinge, wenn ich das mache und wenn so viele Leute kommen, von jedem Einzelnen, da kann es ja vorkommen, dass ich mich irre. Weil jeder verschieden ist. Darum, von diesen Sachen alles einheitlich zu sehen, das kann ich nicht. Darum, nur die Menschen, die zu mir passen, diejenigen, die „OK“ zu mir sagen, soll kamisama zu mir bringen, und ordentlich, „Gib mir bitte gute Beziehungen.“ Das ist, ich nehme Verantwortung und mache es gründlich und damit ich die Führung von kamisama ehrlich machen kann, nehme ich den wahrhaften Weg, und dann werde ich den wahrhaften Weg nehmen und [meine Arbeit] machen. So habe ich darum gebeten. Und dann, allmählich sind immer weniger Leute gekommen, und diejenigen, die jetzt zu mir kommen, sind schon jahrzehntelang meine Bekannten. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Erst nachdem die Kaminchu für ihre eigenen Klientinnen Konsultationen und Betrituale macht, wird sie als eigenständige spirituelle Heilerin akzeptiert. Somit ist es die Umgebung, die bestimmt, ob die Betreffende eine Kaminchu ist oder nicht<sup>150</sup>.

#### 4.5. Zusammenfassung

Betrachtet man den Werdegang einer Kaminchu, so lässt sich die Initiationsphase wie eine Phase des Übergangs sehen, wie ein Wandel einer „ganz gewöhnlichen (Haus-)Frau“ zu einer Person, die gleichzeitig die übernatürliche Welt verkörpert. Arnold van Gennep, der den Begriff der „Übergangsriten“ (*rites de passage*) stark prägte, stellte fest, dass Übergänge drei Phasen aufweisen: die Trennung, die Umwandlung und die Angliederung (vgl. Van Gennep 2005). Der Moment der Trennung tritt ein mit den Zeichen der *kamidaari*-Phase. Die Initiandin wird „anders als gewöhnliche Menschen“, und diese Isolation verglich eine Informantin sogar mit der Situation einer Außerirdischen (I-san: ...*das ist eine andere Welt, also wie eine Außerirdische [lacht], das heißt ich sollte alleine von den Menschen abgetrennt sein.*). Die Phase der Umwandlung ist gleichzusetzen mit der spirituellen Ausbildung der angehenden Kaminchu. Dabei kann die Lehrzeit einige wenige Jahre bis Jahrzehnte betragen. Die Betreffende ist dabei in einer liminalen Phase. Sie ist weder eine gewöhnliche Person, noch eine spirituelle Heilerin. Die Absolvierung ihrer spirituellen Disziplin erfolgt durch die Angliederung zu ihrem sozialen Umfeld – diesmal nicht als gewöhnliche Person, und auch nicht als Lernende, sondern als eigenständige Kaminchu. Erst nachdem sie von den Mitmenschen (bzw. einem bestimmten Teil ihrer Mitmenschen) als eigenständige spirituelle Heilerin anerkannt und akzeptiert wird, ist der Übergang abgeschlossen. Die Initiation ist daher nicht nur eine Veränderung auf der persönlichen Ebene, sondern auch auf der sozialen. Innerhalb der Initiationsphase gibt es Elemente, die als häufig auftretende Nenner bezeichnet werden können. Beispielsweise gibt es in der Vorstellung bestimmter (Schutz)gottheiten häufig die Figur eines alten Mannes, mit langem Bart und einem Stock in der Hand (Sasaki 1979: 114). Auch I-san und K-san berichteten von solch einer *kami*-Gestalt. Weiters ist das Motiv der Urkunde, die überreicht wird und die die Absolvierung der spirituellen Lernzeit verkörpert, ein häufig auftretendes Symbol. So weist Sasaki darauf hin, dass in der *kamidaari*-Phase die Betreffenden häufig mit übernatürlichen Wesen und

---

<sup>150</sup> Sakurai nennt den Begriff *yutamanchaa*, der „falsche Yuta“ bedeutet, und für diejenigen gebraucht wird, die noch keine eigenständigen Yuta geworden sind (Sakurai 1972: 59-60).

Symbolen in Kontakt treten, die nach einem bekannten Muster erscheinen (Sasaki 1983: 18). Ein wichtiges Element für den Werdegang der Kaminchu ist die Eigenschaft von *saadaka'nmari*, welche sich schon in früher Kindheit zeigt. Wie die Bezeichnung ausdrückt ist damit die Vorstellung verbunden, dass die spirituellen Fähigkeiten angeboren sind.

Interessanterweise zeigen sich bei den Betreffenden in der Initiationsphase ähnliche Reaktionen wie bei jenen, die von einer terminalen Krankheit betroffen werden: nach Kübler-Ross sind dies die Phasen der Verleugnung (Nichtwahrhabenwollen), des Zornes, des Verhandels, der Depression, und schließlich die Phase der Zustimmung (vgl. Kübler-Ross 1973). Die Informantinnen schilderten über die ersten *kamidaari*-Symptome, dass sie diese nicht wahrgenommen hätten (K-san: *Ich habe mir selbst nicht geglaubt.*) und andere Ursachen für die Symptome suchten (I-san: *Ich sagte [zum Arzt]: „Ich kann nur Dinge glauben, die ich mit meinen Augen sehen und die ich anfassen kann.“*). In der darauffolgenden Phase berichteten die Frauen von Reaktionen starker Ablehnung (I-san: *Es war also Angst dabei, und auch Ablehnung, „Ich will nicht! Ich will's nicht werden, ich will eine normale Person bleiben.“*; T-san: *Nun, also, wenn man das bemerkt möchte man das ja nicht machen.*). In vielen Fällen befinden sich die Frauen in ihrer *kamidaari*-Phase in einer Lebenssituation, in der sie als Mutter für die Erziehung ihrer Kinder viel Energie und Zeit spenden müssen. Daher wird die spirituelle Berufung aufgeschoben, was man auch als eine Form des Verhandels interpretieren kann. Das Engagement für die *kami*-Ausbildung wird verschoben auf den Zeitpunkt, nachdem die Kindererziehung abgeschlossen wird. Schließlich wird – nach wiederholten *kamidaari*-Symptomen – das eigene Schicksal als angehende Kaminchu akzeptiert.

## 5. Kosmologie

Durch die Kommunikation mit den *kami* erhält die *kamidaari*-Phase eine Bedeutung und einen Sinn. Die Initiandin wird häufig durch halluzinatorische Erlebnisse in die mythische Geschichte eingeführt, und diese Erfahrungen prägen die Kosmologie der zukünftigen Kaminchu. Diese Einführung in die mystische Welt wird besonders von einer bestimmten *kami*-Figur (oder auch mehreren) geleitet, die den persönlichen Schutz-*kami* (*Ok. chijigami*) der zukünftigen Kaminchu darstellt.

„Die Initiationsphase der Yuta bedeutet, dass die Yuta ihre Entwicklung [als werdende Yuta] oder ihren gegenwärtigen Status als [bereits gereifte] Yuta als zuerteiltes Schicksal akzeptieren muss und die Erfahrungen der Vergangenheit neu interpretiert und färbt, bzw. sogar neu schöpft, und immer wieder ist sie bemüht, als Subjekt und Akteurin ihre Lebensumgebung neu zu organisieren und ihr Selbstbild neu zu formen.“ (Ōhashi 1998: 242)

Nicht nur die individuelle Biographie und Identität werden neu gewertet, auch die „Weltlehre“ (Kosmologie) wird neu erfahren und interpretiert, und dies ist der Prozess der am Anfang bereits von Eliade zitierten „ontologischen Veränderung der existentiellen Ordnung“. Durch die Initiation und die anschließende Ausbildung findet sowohl innerlich als auch äußerlich eine Veränderung statt: die betreffende Person eignet sich spezielles Wissen über übernatürliche Dimensionen an, und indem sie als Kaminchu von der Umgebung anerkannt wird, erfährt auch ihre soziale Rolle einen Wandel. Die folgende Erfahrung von H-san ist über ihre Anfangszeit der Initiation:

**H-san: „Er sagte: „Ich werde dir das Altertum zeigen.““**

*H: Ich bin in der Höhle und liege mit dem Kopf nach oben. Da kommt von oben ein Mann herab, ich schlafe unten, und er kommt vom Himmel (...) Und der Mann sagt zu mir „Ich werde dir das Altertum zeigen.“. Und da gehe ich mir das Altertum anschauen. Und als wir in die Höhle tiefer und tiefer hineingehen, während ich von dem Mann an der Hand geführt werde, kommen wir zu einem großen Felsen, ein flacher Felsen. Es gibt ja den Felsen bei Seifa Utaki. So ein flacher Felsen war dort, in der Höhle. Also, die ihai, von Shiramikyo, Amamikyo, die ihai, das waren ihai aus Stein. Und dann gibt es ja auch das, was man ukooru nennt, wo man die Räucherstreifen aufstellt. Das war eine Muschel, eine große Muschel.(H-san, 13.12.2006, Motobu)*

In diesem Bericht von H-san zeigen sich verschiedene Elemente, die mit der Religion und Mythologie Okinawas, mit dem mythologischen Beginn der Welt, im Zusammenhang stehen. Seifa Utaki war die heiligste Stätte zu Zeiten des Königreiches Ryūkyū. Hier hatte die Höchste Priesterin Kikoe Ōgimi ihre Initiationszeremonie, und von der heiligsten Innenkammer des

besagten Felsen kann man heute noch nach Kudaka, zur heiligen Insel, Fernverehrung (*yōhai*) ausüben. Shiramikyo (auch Shinerikyo oder Shineriku genannt) und Amamikyo (auch unter dem Namen Amamiku bekannt) waren die ersten *kami*, die vom Himmel auf die Erde herabstiegen und die Inseln schufen. Verschiedene Legenden und Volksmythen erzählen davon, dass das *kami*-Paar Shiramikyo und Amamikyo zuerst auf Kudaka herabstiegen und von dort aus die verschiedenen Inseln und heiligen Stätten schufen. Die Ahnentafeln, *ihai*, sind wichtige Verehrungsobjekte im Ahnenkult. Dieses Initiationserlebnis stellt eine Reise in eine Urzeit dar, in der I-san die elementarsten und gleichzeitig essentiellsten Bausteine der Religion Okinawas erfährt.

Im Zusammenhang mit Kudaka ist das sogenannte Izaihō-Ritual bekannt, das bis 1978 einmal in zwölf Jahren durchgeführt wurde. Dabei wurden die Inselbewohnerinnen bestimmter Altersklassen in die religiöse Kultgemeinschaft initiiert. Im folgenden sprach I-san vom Izaihō-Ritual, das in der Gegenwart nicht mehr durchgeführt wird, von dem sie aber durch *kamisama* erfahren hatte.

**I-san: „Wenn wir *kamisama* danach fragen, wird uns das gezeigt“**

*I: Das, also so machen sie mit dem Izaihō ein matsuri für die kami. In unserer Welt ist es in der jetzigen Zeit nicht mehr aktiv, aber die Kaminchu, die werden wiedergeboren [ ] (...) Und früher waren diese Zeremonien. Wir kennen die damaligen Sachen – ich war da schon geboren, ich war klein, also das ist, als ich von kami noch überhaupt nicht wusste – aber wenn wir Kaminchu werden, wenn wir von den kami die Strahlen empfangen, und wenn wir kamisama danach fragen, wie das damals war in Kudaka, dann wird uns das gezeigt. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Durch die intensiven mystischen Erlebnisse erfährt die Initiandin neue Interpretationen vom Anfang der Welt oder der Entstehung der Menschen. Somit haben spirituelle Heilerinnen auch ein eigenes Geschichtsbewusstsein, was man auch an ihren kritischen Äußerungen in Bezug auf offizielle historische Interpretationen erkennt. Auch Ikegami merkt an, dass Kaminchu mit ihrer eigenen mythologischen Weltsicht eine Bricolage der traditionellen Elemente bewirken (Ikegami 1999: 403). Shimamura zeigt anhand eines Fallbeispiels in Karimata (Miyako), welche Dynamiken entstehen, wenn die Mythologien der Dorfgemeinschaft mit der mythologische Kosmologie einer Kaminchu konfrontiert werden, und sich dadurch gewisse Aspekte in der kultischen Struktur verändern und revitalisieren (Shimamura 1993).



**H-san: „Wenn ich aufschreiben würde, was ich wirklich gesehen habe...“**

*H: Das, was man Geschichte nennt, das sind die Tatsachen, die damals passiert sind, die in verschiedene Geschichten und Legenden in einer schönen Art erzählt werden. Wenn ich aufschreiben würde, was ich wirklich gesehen habe – die Leute sagen, ich soll es aufschreiben –, aber wenn ich es aufschreiben würde... ich bin nur ein kleines Teilchen, diese große Sache der kami, der Weg der kami... nein, ich kann nicht (...)*

*Zum Beispiel, dass eine Himmelsfrau gekommen ist und ein Kind geboren hat, und Ähnliches. Das gibt es ja nicht, dass eine Himmelsfrau herabsteigt und ein Kind gebärt. Das heißt, das war ein Mensch. Das war ein Mensch, aber der Status war unterschiedlich, von dem des Mannes. So etwas auch, die Fehler, haben sie zu Mythen gemacht, zu Geschichte, also schön geschrieben. Aber das, nein, in jener Zeit war das mit diesem Menschen und jenem Menschen so, hat kamisama gelehrt, und was dieser Mensch selbst mir erzählt hat. Wenn ich das aufschreiben würde, dann zerbricht das Image. Ja. Die Geschichte, die extra Hunderte Jahre lang, auf diese Weise, also weitergeführt wurde, die wäre zerstört. Darum, es ist zwar schade, dass ich das nicht machen kann, aber das ist in einer schönen Mythe eingeschlossen, und wenn dann ein Mensch kommt, der das versteht, wenn das herauskommt, wenn er sagt „Ah, so war das also“, dann wird allmählich die Zeit fortschreiten... (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Die Entwicklungsphasen der Initiationszeit sind durch bestimmte Merkmale geprägt, die sogenannte „Stationen“ der angehenden Kaminchu darstellen, und diese Stufen können auch als einheitliches Muster generalisiert werden, wie etwa die Entwicklung *saadaka 'nmari* – *kamidaari* – *kamigoto*. Wenn man jedoch das Augenmerk auf die Kosmologie – die „Lehre von der Entstehung und Entwicklung des Weltalls“<sup>151</sup> – richtet, ist das Angebot an Interpretationen und Erklärungen über die Welt so breit gefächert und individuell verschieden, sodass man unmöglich von einer einheitlichen Kosmologie sprechen kann, die von allen Kaminchu geteilt wird. Ōhashi führte Untersuchungen mit Rohrschach-Tests mit elf Kaminchu durch. Dabei stellte er fest, dass bezüglich *kami*-Konzepten, Geschichtsbewusstsein, Vorstellungen über heilige Orte ähnliche Aspekte geteilt werden (Ōhashi 1998: 316-317). Als allgemeine gemeinsame Nenner in der Kosmologie der Kaminchu können die Vorstellung der Einflusskraft der *kami* und der verstorbenen Geister und – dieser Aspekt bildet auch einen Schwerpunkt in dieser Arbeit – die spirituelle Bedeutung des Ortes genannt werden.

---

<sup>151</sup> Nach der Definition des Duden Fremdwörterbuch.

### 5.1. Schutz-*kami*

Zwar ist die Unterweisung von einer erfahrenen spirituellen Heilerin keine Voraussetzung, um Kaminchu zu werden, doch muss jede selbstständige Heilerin eine Beziehung zu (zumindest) einer spirituellen Autorität, bzw. eines übernatürlichen „Patrons“ haben, um so ihre Rolle als Mittlerin zwischen dem Diesseits und der spirituellen Dimension ausführen zu können. Der Schutz-*kami* wird auch *chijigami* genannt, und ist in vielen Fällen ein Ahn, bzw. der personifizierte Geist eines entfernten Ahnes, der somit mit der Initiandin verwandtschaftlich verbunden ist. Somit impliziert *chiji* auch die durch Generationen weitergegebene Aufgabe, die die Nachkommen als Erben weiterführen. Neben spirituellen Heilerinnen haben laut Lebra auch Priesterinnen ihr eigenes *chiji*. Lebra berichtet außerdem von einem Fall, bei dem eine Priesterin angab, ihr Amt aufgenommen zu haben durch das *chiji* ihrer eingetragenen Familie (Lebra 1966: 27-28), woraus hervorgeht, dass die Blutsverwandtschaft keine zwingende Beziehung sein muss. Ōhashi bekam auf die Frage, warum die Informantin eine Kaminchu geworden ist, häufig als Antwort „*chiji-uri*“. Er gibt für *chiji* die Übersetzung „Kopf oder Gipfel, Spitze eines Berges, Hanges“ an, und für *chiji-uri* die Erklärung „Nachfolge. Die Situation, wenn ein Vorfahre Leid erfahren und gestorben ist und die Zeremonien für ihn nicht eingehalten wurden, sodass ein Nachkomme auf gleicher Weise das Leid fortführt.“ (Ōhashi 1998: 239). Die Informantinnen nannten für *chijigami* auch die japanische Bezeichnung *shugoshin* („Schutz-*kami*“). Die Initiation der *kamidaari*-Leidenden ist deshalb keine individuelle Angelegenheit, sondern wird im Kontext einer intergenerationellen Kausalität interpretiert, die jedoch zwei gegensätzliche Eigenschaften haben kann. Die Ursache von *kamidaari* kann beispielsweise durch eine Missachtung bestimmter Handlungsweisen gegenüber Ahnen interpretiert werden. Hier wird die Initiationskrankheit als Zeichen, beinahe als Strafe verstanden. Auf der anderen Seite kann die Ursache von *kamidaari* aus der Tatsache einer über Generationen weitergegebenen besonderen Fähigkeit verstanden werden. Im zweiten Fall ist die *kamidaari*-Leidende allein durch ihre genetischen Anlagen dazu bestimmt, ihr Schicksal aufzunehmen. Ōhashi führt das nicht unübliche Beispiel über eine „Yuta“ an, die von sich behauptet: „Väterlicherseits gibt es einen Ahn in vierter, fünfter Generation, der *hanji* gemacht hat (sprich, der Yuta war [Anmerkung von Ōhashi hinzugefügt]), und das *chiji* von diesem Menschen ist zu mir gekommen.“ Diese „Tatsache“ der Informantin kommentiert Ōhashi mit folgenden Worten:

„Wir haben weder eine Methode, um zu untersuchen und zu bestätigen, dass dieser Ahn wirklich existiert hat, noch eine Notwendigkeit [dies zu

untersuchen], geschweige denn zu überprüfen, ob das *chiji* von der betreffenden Person übernommen wurde. Es ist nicht bedeutend, ob dies der objektiven „Tatsache“ entspricht. Unsere Aufgabe ist es, die Bedeutungen zu untersuchen, sofern dieser Glaube das System und die Selbstanerkennung des subjektiven Lebensraumes der Betreffenden bildet, und weiters zu erforschen, wie solch ein Glaubenssystem bis zu welchem Grad und auf welche Weise innerhalb der sozialen Beziehungen, in denen die Betreffende lebt, als „soziale Realität“ anerkannt wird, und ob [dieses Glaubenssystem] eine Funktion als Wertemaßstab erfüllt.“ (Ōhashi 1998: 242)

In anderen Fällen ist der *chijigami* ein besonderer *kami*, der sich der Initiandin erkennbar gemacht hat, beispielsweise in Träumen oder halluzinationsähnlichen Erfahrungen. In jedem Fall wird mit *chijigami* ein übernatürliches Wesen ausgedrückt, mit dem die Kaminchu eine persönliche Beziehung unterhält, die einer Patron-Schützling-Konstellation nahe kommt, und zusätzlich erhält dieses Bild „fatalistische“ Züge, wenn man mit einbezieht, dass sich die Kaminchu als Erbin oder Nachfolgerin dieser spirituellen Entität sieht. Im Gegensatz zu sonst üblichen *kami*-Konzepten in der Religion Okinawas, die stark entpersonifizierte Züge zeigen, wird mit dem *chijigami* eine konkrete Gestalt verbunden. Auch wird die Bezeichnung *chijiuya* (von Jap. *oya* „Elternteil“) in Verbindung mit dem Beschützer-*kami* erwähnt. Allerdings geht in den meisten Fällen die Beschreibung des Beschützer-*kami* nicht weiter hinaus als „eine weibliche *kamisama*“ oder „ein alter Mann“. Wie auch Sasaki anmerkt, werden von den Heilerinnen über ihre Beschützer-*kami* kaum explizite Namen oder bestimmte Eigenschaften erläutert (Sasaki 1976: 120).

Im folgenden Ausschnitt erzählte I-san, dass sie mehrere *kamisama* habe. Da im Japanischen bei Nomina der Numerus nicht erkenntlich ist, war der Unterschied am Anfang nicht klar, dass I-san eigentlich von *kamisama* als mehreren sprach, während ich der Annahme war, dass es sich um einen einzelnen *kamisama* handelte.

**I-san: „Das ist nicht ein [einzelner] *kamisama*“**

*IP: Ist es immer derselbe kamisama?*

*I: Ja, meine. Meine kamisama. Verändern sich nicht.*

*IP: Der eigene kamisama...*

*I: Es ist nicht einer. Das ist nicht einer. Ja. Also, kurz gesagt, wenn es Ahnen gibt, wenn es die kamisama von den Ahnen gibt, dann gibt es auch von dem Zeitalter des Königreiches, von der goldenen Zeit, also die Verbindung mit diesen Ahnen... also weil ich auch Verbindungen zum König habe, je nach der Stufe sind verschiedene kamisama. Das ist nicht derselbe kamisama.*

*IP: Was sind dann I-sans Haupt-kamisama?*

*I: Statt Haupt-kamisama habe ich, also der Ort I [derselbe Name wie I-sans Familienname], der Ort, von wo die Familie I ist, also von König Shō Shin, dann König Gihon, in dieser Zeit, also auch Minamoto no Tametomo, nicht wahr, es gibt ja Minamoto no Tametomo, der von der Geschichte. Damit gibt es eine Verbindung, sagt man, seit früher. Darum, im Königreich, gab es einen Rang mit dem König, im Falle von I. Also zuerst das, und dann, wenn man König Shō Shin sagt, die Zeit des König Shō Shin, darum wenn wir jetzt noch in der Königszeit wären, wäre S [I-sans ältester Sohn] in der vierzehnten Generation wäre er. Zuerst das. Dann gibt es auch die Seele der Ahnen.*

Im selben Interview jedoch erklärte I-san, ihr *kamisama* sei ein Geschwister-*kami*, *choodee gami*. Rechts ein Frauen-*kami uminai gami*, und links ein Männer-*kami umikii gami*:

*I: Mein kamisama ist umikii-uminai, sagt man, umikii ist der Mann, uminai ist die Frau. Mein kamisama ist Mann und Frau. Halb Mann, halb Frau. Ich bin [In meinem Fall ist es] halb Mann, halb Frau.*

*Frau S [Studienkollegin]: Ist das normalerweise so? [im Sinne von: Ist das üblich bei Kaminchu, dass sie so ein kami haben?]*

*I: Das ist nicht normalerweise. Normalerweise bin ich eine Frau. So eine schöne Frau [lacht]. Also normalerweise bin ich eine Frau [lacht]. Kamisama, rei ist halb Mann, halb Frau, zwei, kurz gesagt eine Person hat zwei Rollen, weil ich zwei Personen habe, ist es halb Mann, halb Frau. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

I-san bemerkte außerdem, dass sie auch bei anderen Personen die Beschützer-*kami* sehen könne. Zum Beispiel könne sie bei Christen jeweils im Hintergrund Kerzen sehen oder eine Mariengestalt :

*I: Also zum Beispiel die Gottheiten, an die man glaubt, die kann man alle hinter der Person sehen. So, mit Kerzen, da und da und da, irgendwie Kerzen da und da und da, mit Licht zeigen sie sich. Also die Heilige Maria, das sind Kerzen. (...) Und so macht sie einen friedlichen Eindruck. „Und was ist das für ein kamisama?“, so frage ich zur Seite. Also, dass die Menschen immer ein gutes Herz haben, dass sie ein gutes Herz haben, das bedeutet, dass gute kamisama sie beschützen. Wohin auch immer. Kamisama beschützt, ob man nach Okinawa geht oder nach Kumejima, jedenfalls überall hin. (...) Man nimmt den Bus, man steigt ins Auto ein, oder besteigt einen Berg. Kamisama ist immer so da hinten. Damit man nicht verletzt wird. Es ist doch alles in Ordnung? Wo immer ihr geht. Habt ihr Fieber? Nicht, oder? Weil kamisama beschützen. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

M-san zählt zu ihren Haupt-Betorten eine heilige Höhle in Nakijin, dessen Photo sie auch über ihrem Altar aufgehängt hat, und das Seifa Utaki. Ihr Schutz-*kami* ist ihre Ahnin, die zu Zeiten des Königs Shō Shin eine wichtige Noro war, weshalb besonders das Seifa Utaki für sie

ein wichtiger Betort sei. Zusätzlich hat sie als Tiger-Jahrgang die entsprechende buddhistische Schutzgottheit des Gokuzō-Bodhisattva (M-san, 2.11.2005, Shuri).

H-san, die auch gleichzeitig als *kudi* für ihr *munchu* Rituale durchführt, hat unter ihren *chijigami* eine Ahnin, die am Shuri-Hof Noro war. Von ihr habe sie die Aufgabe als Priesterin übernommen. Dabei betonte H-san, dass es „ähnlich einer Reinkarnation“ sei („*umarekawari mitai*“, H-san, 30.1.2006, Nago). In einer anderen Gelegenheit erzählte H-san über ihr *chijigami*:

*H: Die Noro von T. ist unsere Ahnin, die T-Noro. Sie war auch im heiligen Platz im Seifa Utaki (...) Das sind unsere Wurzeln, und deshalb gehe ich immer dorthin um zu beten.* (H-san, 13.12.2006, Motobu)

In Untersuchungen wird angemerkt, dass Initiandinnen sexuelle Erfahrungen mit *kami* haben. Ōhashi schildert ein Fallbeispiel, indem eine Informantin drei Mal Geschlechtsverkehr mit ihrem *kami* hatte, wodurch sie sich mit ihrem Schutz-*kami* – buchstäblich – vereinigt hatte (Ōhashi 1998: 262-263, 279). Taguchi fragte eine Informantin, ob der Geschlechtsverkehr mit *kami* nicht Konflikte in der Ehebeziehung auslösen könne, woraufhin die Person ihr antwortete: „Schamanen haben Sex mit *kami*, aber das ist in den Träumen, sprich, das sind Ereignisse, die in der *kami*-Welt passieren.“ (Takiguchi 1999: 23-24). Auch H-san berichtet von einem Ereignis, indem das sexuelle Element jedoch nur fast beiläufig oder nebensächlich erwähnt wurde:

*H: Ich bin in der Höhle, und liege mit dem Kopf nach oben. Da kommt von oben ein Mann herab. Ich schlafe unten, und er kommt vom Himmel. Der Mann sagt zu mir, er macht dokkingu<sup>152</sup> (...) Also mache ich mit diesem Mann dokkingu, in der Höhle* (H-san, Motobu, 13.12.2006)

## 5.2. Seelenvorstellung

Wie bereits an mehreren Stellen angedeutet wurde, kann man in der sogenannten Kaminchu-Kultur kein einheitliches „Dogma“ erkennen. Dennoch werden auch in der Seelenvorstellung einige gemeinsame Konzepte geteilt, und hinsichtlich der zentralen Bedeutung des Ahnenkultes liegt der Gedanke nahe, dass vor allem die verstorbenen Ahnen, bzw. ihre Geister/Seelen eine Einflusskraft auf die Nachkommen ausüben. Somit ist in volkskundlichen Quellen über die Seelenvorstellung in Okinawa die Bezeichnung *sorei* für „Ahnenseele“ ein häufiger Begriff. In Unterscheidung dazu bedeutet *rei* alleine zwar Seele,

---

<sup>152</sup> H-san verwendete den englischen Ausdruck für *docking*, „Andocken“.

doch klingt dieser Bezeichnung häufig die Vorstellung mit, dass es sich um die Seele eines Verstorbenen handelt, der noch nicht zur ewigen Ruhe gegangen ist, sondern in einer Art Zwischenstadium herumirrt. *Rei* könnte man auch mit dem deutschen Wort „Geist(er)“ verbinden. Ein anderer Begriff, der mehr dem deutschen Begriff der „Geister“ entspricht, ist *yūrei*. I-san schilderte, dass viele Kaminchu auch im Alltag Salz dabei hätten, um Geister fernzuhalten. Sie aber betonte, dass sie selbst nicht diesen Brauch pflegte, da es unhöflich („*shitsurei*“) sei, die Geister einfach wegzuscheuchen, indem man Salz wirft (I-san, 15.6.2005, Nishihara). Als weiteren Seelenbegriff wird auch *tamashii* benutzt. Bei einem anderen Treffen erklärte I-san über ihre hellseherischen Fähigkeiten, dass ihre Seele (*tamashii*) alles sehen könne, und ihre Beschreibung lässt an das Schamanismus-Modell erinnern, in dem die Seele des Schamanen außerkörperliche Reisen erfährt.

*I: Zum Beispiel, sagen wir, ich betrete die Ryūkyū Universität, vom Osteingang. Dann ist meine Seele am Osteingang und sieht alles so, wie es ist. Auch bis in die Ferne, nach Süden, kann sie alle und alles sehen. Dass Leute stehen oder, ah... jetzt fährt der Bus beim Nordeingang, ja.*

*IP: Sehen Sie das von oben?*

*I: Auch von oben sehe ich, ja. Weil, das ist ja die Hinterseite der Gebäude, und was ich sehe, das ist, von oben auch. Auch von der Seite, von allen Seiten sehen wir das. Ja. (I-san, Nishihara, 31.1.2007)*

Ein anderes Seelenkonzept ist *mabui* oder *mabuyaa*. Nach Sakurai Tokutarō geht die Bezeichnung *mabui* auf den Wortursprung *mamori* (守り) zurück und bezeichnet die beschützende Kraft, die nur den Menschen eigen ist. Auf die Frage, wo das *mabui* im Körper eines Menschen verortet wird, nennt Sakurai den Brustbereich (1973: 34-35). Nach einer anderen Auffassung besitzt der Mensch mehrere *mabui*, und ihre „Aufenthaltsorte“ werden auch im Hinterkopfbereich oder auf der Schulter gedacht (vgl. Katō 1983: 527). So gibt es zum Beispiel auch den Ausdruck *ichimabui* oder *nanamabui* („fünf *mabui*“ oder „sieben *mabui*“; vgl. Akamine 1989: 421). Inwiefern jedoch im Alltag diese Auffassung von sieben *mabui* geteilt wird, ist zweifelhaft, denn in volkskundlichen Quellen findet sich hauptsächlich das Konzept des *einen mabui* als „Seele“ eines Menschen. Beim Seelenkonzept des *mabui* wird unterschieden zwischen der Seele eines lebenden Menschen und der eines verstorbenen Menschen. Im ersten Fall spricht man von *ichimabui*, im zweiten von *shinimabui*.

*I: Mabuyaa sagt man, mabui, man sagt auch Seele (tamashii), ichimabui und shinimabui gibt es. Es gibt eben mabuyaa von lebenden Menschen und mabuyaa von verstorbenen Menschen. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Akamine gibt interessante Beispiele, die darauf schließen, dass das *mabui* den Körper vom Rücken her verlässt. So war es in Ōgimi-son im Norden von Okinawa üblich, dass ein Verstorbener mit einem Kimono bekleidet wird, bei dessen unterster Schicht die Naht im Rückenbereich etwa sechs Zentimeter („zwei *sun*“) aufgetrennt wird. Dieses „Loch“ diente dazu, dass das *shinimabui* des Verstorbenen den Körper verlassen kann. Bei Kindern, die leicht dazu neigen, ihr *mabui* im Alltag zu verlieren, war es früher üblich, dass man in den Rückenteil ihres Kimonos unterhalb des Nackens eine Stelle mit einem roten Faden bestickte oder ein rechteckiges Stück Stoff einnähte, um so das *mabui* zu schützen bzw. es im Körper des Kindes zu behalten. Dieses Zeichen wurde *mabuyaa-uu* („*mabui*-Faden“) genannt (Akamine 1989: 422). Die Annahme, dass vor allem Kinder ihr *mabui* im Alltag leicht verlieren, wird damit begründet, dass das *mabui* durch Erschrecken oder Unfälle vom Körper „hinunterfallen“ kann und Kinder in ihrem Alltag beim Spielen oft kleine Unfälle oder Abenteuer erfahren. Sakurai Tokutarō merkt an, dass neben Kindern auch ältere Menschen leicht ihr *mabui* verlieren können (Sakurai 1973: 36). Wie später noch in der Heilungstätigkeit der Kaminchu mit Klienten ausgeführt wird, gibt es ein spezielles Ritual, das *mabuigumi* genannt wird, und bei dem das durch Schreck verloren gegangene *mabui* wieder in den Körper zurückgeholt wird.

Im Falle von *shinimabui* (*mabui* von Verstorbenen) seien laut Informantinnen diese auch häufig in der Nähe der Hinterbliebenen. Wenn Klienten nach dem Tod eines nahen Verwandten eine Kaminchu für eine Konsultation aufsuchen, so komme der Geist des Verstorbenen mit, sodass die Kaminchu sofort wisse, was der Grund des Besuches sei.

*I: Und wenn die Person plötzlich verstorben ist, dann wollen sie wissen, ob sie noch etwas sagen wollte, oder was sie gedacht hat beim Tod. Um das zu erfahren, sind die Kunden zu mir gekommen. Kurz gesagt, die Gedanken, mit welchen Gedanken die Person verstorben ist, das wissen sie als Familienmitglieder nicht, und deshalb sind sie gekommen. In diesem Fall [sage ich]: „Ah, ich verstehe. Dann wollen wir zuerst fragen.“, und es ist tatsächlich so, dass sie [die Seele des Verstorbenen] mitkommt, mit der Familie. Ja, durch die Gestalt kann ich wissen, bei wem, bei wem in der Nähe sie sich aufhält, da kann ich das rei und die Lebenden unterscheiden. „Ah, diese Person ist es“.(I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

Auch im folgenden Beispiel berichtet T-san davon, dass sie den Geist der verstorbenen Person bei den Hinterbliebenen erkennen könne:

*IP: Sie machen auch neben der Arbeit als Noro für die Leute der Insel ugami, wenn sie mit einer Bitte zu Ihnen kommen?*

*T: Ja, ja.*

*IP: Wenn sie Probleme haben oder in der Familie...*

*T: Ja, Probleme und so weiter. Wenn sie hier beim Eingang stehen, weiß ich das schon. Das ist eine Bitte von jemandem, sage ich. (...) Ja, in den meisten Fällen weiß ich es. Ah, das ist eine Bitte für einen Mann, oder das ist eine Bitte für eine Frau, so etwas weiß ich. Das ist ganz brav dort, das kommt mit, die Großmutter oder der Großvater, bei der Schulter ist irgendetwas mitgekommen, scheint mir dann. (...) Das sehe ich, ja. Zuerst habe ich Angst gehabt, aber mittlerweile habe ich mich gewöhnt, das ist jetzt schon so wie Menschen [lacht]. (T-san, 9.8.2005, I-Insel)*

### **5.3. Veränderte Bewusstseinszustände (VBZ)**

Wenngleich Eliades Studie über *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* das Bild des Schamanen mit den Elementen von Trance und Ekstase geprägt hat, sind diese Phänomene im Falle des „Schamanismus“ Okinawas nur rudimentär vorhanden. Ōhashi merkt in seiner sozio-psychologischen Studie über Schamanismus in Okinawa an, dass sich veränderte Bewusstseinszustände (verkürzt VBZ; engl. *Altered states of consciousness*, verkürzt ASC) im Laufe des Entwicklungsweges einer spirituellen Heilerin abschwächen. Weiters ist sogar die Tendenz zu sehen, dass sich diese VBZ-Elemente umso weniger zeigen, je populärer die Heilerin ist. Er wohnte Konsultationen von dreißig Kaminchu bei, und beobachtete bei der Hälfte der Personen veränderte Verhaltensweisen, wie etwa halluzinatorische Phänomene, häufiges Gähnen oder Gesänge in *ryūka*-Melodie. Im Gesamten gesehen seien aber VBZ-Elemente im Schamanismus Okinawas nur schwach vorhanden (Ōhashi 1998: 326-327). Lebra merkte in seinen frühen Studien ebenfalls an, dass eine Heilerin mit VBZ-Symptomen eher als noch unreife Heilerin gesehen wird, da sie ihre Bewegungen nicht kontrollieren kann (Lebra 1964), und auch Nishimura wies fast 20 Jahre später darauf hin, dass bei einer Informantin außerkörperliche Erfahrungen nachließen, sobald sie als Yuta anerkannt wurde (Nishimura 1987: 60-61). Aus einem psychologischen Zugang betrachtet analysiert Ōhashi folgende Entwicklung: in der *kamidaari*-Phase erfährt die angehende Kaminchu, dass ihr subjektives Ego von etwas Anderem eingenommen wird, und es entsteht ein Konflikt mit



dieser Form von „Doppelpersönlichkeit“, durch die die Person eine Art Besessenheit erlebt. Nach einer gewissen Zeit der spirituellen Lehre, bei der die Identifizierung des Schutz-*kami* zentral ist, lernt die Betroffene, die Besessenheitszustände zu kontrollieren und in ihrer eigenen spirituellen Praxis einzusetzen. In Anlehnung an den Medizinanthropologen Arthur Kleinman hält Ōhashi fest, dass *kamidaari* als physiologisch-psychologisches Symptom (*disease*) nicht geheilt werde, wohl aber als psycho-soziale Erfahrung (*illness*) (Ōhashi 1998: 328-329).

Die Informantinnen hatten in ihren Aussagen betont, dass sie während ihren spirituellen Tätigkeiten ein anderes, verändertes „Selbst-Bewusstsein“ hätten, womit ASC-Elemente bestätigt werden können. So merkte H-san an: „Im Alltag bin ich normal, da bin ich H.Y., aber wenn ich *kamigoto* mache, bin ich ich-los (*muga*).“ (H-san, 6.1.2007, Naha). M-san schilderte, dass sie bei ihrer spirituellen Praxis überhaupt keine Erschöpfung spüre. Deshalb habe ihre Schwester ihr einmal im Scherz gesagt, sie solle bei einem Familienausflug einfach ihr *binshii* (Ritualset) mittragen, damit sie nicht müde werde (M-san, 26.11.2006, Shuri).

Frau S.T. (Jahrgang 1950er) berichtete von einem Betritual, das sie gemeinsam mit Verwandten und einer ebenfalls verwandten *usagiyaa* (Betspezialistin) durchgeführt hatte. Als sie im Auto unterwegs waren, meinte die Tante (*usagiyaa*) plötzlich, ihr wurde von ihrem Geist gesagt, dass sie Kaffee trinken solle. Die anderen nahmen den Befehl sehr ernst und hielten beim nächsten Getränkeautomaten an. Sie brachten ihr eine Dose Kaffee, und als sie auch um einen Becher bat, brachten sie ihn. Die Tante versicherte ihnen, dass nicht *sie* diese Bitten austeile, sondern ihr Geist *durch sie*. Frau S.T. amüsierte die Geschichte, und meinte, wenn man in solch einer Situation dabei ist, habe man schon eine ernste Haltung. Ihr Mann, der dieser Schilderung zuhörte, entgegnete darauf, es wäre ja auch in Ordnung gewesen, wenn die Tante gesagt hätte, sie selbst möchte jetzt Kaffee trinken... (10.4.2005, Süd-Okinawa)

Die Frage der veränderten Bewusstseinszustände lässt sich nicht allgemein beantworten, da es unter den Kaminchu und ihrer Konsultationsweise Variationen gibt, auf die später noch genauer eingegangen wird. Bei meinen eigenen Untersuchungen konnte ich vier Informantinnen (M-san, H-san, T-san, F-san) aktiv bei unterschiedlichen spirituellen Tätigkeiten beobachten, wobei ich keine Trance-Phänomene feststellen konnte, jedoch veränderte Verhaltensweisen. M-san sang bei bestimmten Klientinnen, als sie die Informationen zu ihrem Altar weitergab. Ich erfuhr, dass es vom Beschützer-*kami* der Klientinnen abhängt, ob die Gebete zum Altar besprochen oder gesungen werden. T-san sang bei den Betorten, die für das Ritual zur Umsiedelung der Ahnentafeln besucht wurden.

Dabei war die Melodie – gleichsam wie bei M-san – jene von traditionellen Ryūkyū-Liedern. Auch für ihre Konsultationen singe T-san, wie sie im Folgenden schilderte. Bei dieser Aussage wird auch deutlich, dass sie weder selbst die Handlungen leitet, noch sich darüber bewusst zu sein scheint.

*T: Vor dem kamisama, da rede ich zwar, aber es wird gleich zum Gesang, wie min'yō (Volkslieder).*

*IP: Dann sind das nicht die eigenen Worte, sondern kamisama spricht?*

*T: Wenn kamisama spricht, dann weiß ich gar nicht, was ich gesagt habe. Darum, wenn niemand da ist, der zuhört, weiß ich es nicht. Also ich mache es ganz frei, ich weiß zwar nicht so genau. (T-san, 9.8.2005, I-Insel)*

Auch K-san beschrieb, dass sie, je nach Klientin, während der Konsultationen singe. Da sie ihren Gesang mit traditionellen Ryūkyū-Liedern verglich, lässt sich daraus schließen, dass auch in ihrem Fall die Melodie ähnlich ist wie bei M-san und H-san.

*IP: Und wenn jemand zu Ihnen kommt, wie machen Sie es? Sprechen Sie gleich mit kamisama? Oder fragen Sie die Person zuerst nach Information?*

*K: Also, eher nicht Information, sondern hier, die Kunden, die hier kommen, notieren ihre Adresse und über die Familie, also das Ehepaar, nicht wahr, und dann der älteste Sohn, die älteste Tochter, die zweite Tochter, dies und dies, und die Tierkreiszeichen. Der älteste Sohn ist in diesem Jahr geboren, die zweite Tochter in jenem Jahr, das schreiben sie auf, und das wird hier weitergegeben und ich frage [zum Altar] „Was gibt es in dieser Familie?“, und von hier [vom Altar] wird es gesagt.*

*IP: Das sagt kamisama, und Sie sagen das weiter?*

*K: Ja, ich übersetze das.*

*IP: Sie sagen schon die Worte von kamisama? Oder spricht kamisama zuerst?*

*K: Nun. Zuerst, wenn es von dort gesagt wird, dann kommt Verschiedenes durch Gesang, das ist je nach Person, die zur Konsultation kommt, verschieden. Es gibt auch Fälle, wo ich es in Worten sage.*

*IP: Aha, durch Gesang.*

*K: Es kommt auch vor, dass ich es durch Gesang weitergebe. Aber wenn ich singe, weiß man ja nicht die Bedeutung. Darum muss ich dann wieder die Bedeutung sagen. Wenn ich die Bedeutung sage, versteht das Gegenüber das auch.*

*IP: Dass man die Bedeutung nicht versteht, ist, weil es im Dialekt ist?*

*K: Ja, das ist wie ryūka (Ryūkyū-Lieder). Manchmal kommt es mit Gesang, und manchmal kommt es so in Worten, das ist verschieden. (K-san, 12.8.2005)*

Ein weiteres wichtiges Merkmal, das von K-san angesprochen wurde, ist, dass bei der spirituellen Praxis ausschließlich *uchinaaguchi* verwendet wird. Auch in der folgenden Aussage wird deutlich, dass die Verwendung von *uchinaaguchi* eine wichtige Bedeutung hat, um die Kommunikation herzustellen mit der übernatürlichen Dimension, die eng mit der Vergangenheit verbunden ist.

*I: Wir [verwenden] Dialekt. Meine Arbeit, also auch meine Freundinnen, wir arbeiten im Dialekt. Mit kamisama, wenn wir das übertragen, dann ist das im Dialekt. Weil, von früher, die kami sind alle, eben Menschen von früher. Das übertragen wir im Dialekt. (I-san, 13.7.2005)*

In einer anderen Gelegenheit bezeichnete I-san den Dialekt (*uchinaaguchi*) als *kami*-Sprache oder Worte von *kami* (*kami no kotoba*).

*I: Dazu, dass so ein rei steht, dazu sagt man in kami-Sprache, in Okinawa sagt man dazu tachifaa, ja. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

Für H-san, die auch an einem shintoistischen Schrein in Kernjapan affiliert ist, hat die Verwendung von *uchinaaguchi* eine überregionale Bedeutung, da die Ryūkyū-Sprache mit der Sprache Altjapans eng verwandt sei und deshalb überall verstanden werde.

*H: Du hast mich ja gesehen. Wenn ich bete, dann ist das mit Ryūkyū-Worten. Die Ryūkyū-Worte werden überall verstanden. Weil das Man'yō-Worte sind. (H-san, 6.1.2007, Naha)*

#### **5.4. Gusoo, das Jenseits**

Der Übergang vom Diesseits ins Jenseits *gusoo* kann nicht ohne Anstrengungen erreicht werden. Damit die Seele des Verstorbenen in das Jenseits gelangen kann, müssen die Hinterlassenen die entsprechenden Riten durchführen, die wiederum je nach Art des Todes variieren können. Wenn etwa die Person durch einen Unfall oder auf eine ungewöhnliche Weise verstorben ist, besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass ein *nujifaa*-Ritual durchgeführt wird, um zu vermeiden, dass die verstorbene Seele in einem irrenden Zustand verweilt und in weiterer Folge die Nachkommen belastet. Der Zustand, bzw. die „Dimension“, in der man sich die vor kurzem Verstorbenen vorstellt, wird *miigusoo* „neues Jenseits“ genannt. Um sicher zu gehen, dass die verstorbene Person keine negativen Gefühle wie Groll, Hass oder Neid pflegt, kann eine Zeremonie von einer Kaminchu durchgeführt

werden. Dieses Ritual ist auch in Kernjapan als *kuchiyose* bekannt. Bei diesem Ritual wird die verstorbene Seele im *miigusoo* nach ihrem Befinden gefragt, denn sollte die Person mit negativen Gefühlen verstorben sein, können diese dazu führen, die Seele noch im Diesseits zu binden und den Nachkommen Schaden zuzufügen.

Frau Eriko (Jahrgang 1950er) erzählte folgendes Erlebnis bei einem *kuchiyose*-Ritual: Als sie Studentin war, verstarb ihre Großmutter. Da sie im gleichen Haushalt zusammen mit ihrer Großmutter aufgewachsen war, hatte sie ein inniges Verhältnis zu ihr. Im Leichenwagen, in dem der Sarg der Großmutter zum Krematorium gefahren wurde, fuhr sie gemeinsam mit ihrer Tante mit. Frau Eriko wollte ein Erinnerungstück ihrer Großmutter haben, und beriet mit ihrer Tante, ob sie nicht den Ring, den die Großmutter am Finger trug, haben könne. Während sie noch im Leichenwagen und unbeobachtet waren, entnahm sie der Großmutter den Ring ab. Daraufhin wurde die Großmutter eingeäschert. Nach einigen Wochen machten die Familienmitglieder ein *kuchiyose*-Ritual mit einer Kaminchu. Sie nahmen nicht an, dass es irgendwelche Sorgen um das jenseitige Wohl der Großmutter gab, da sie sehr friedlich verstorben ist – im Bad, nachdem sie sich und sogar auch noch ihre Unterwäsche gewaschen hatte. Doch die Kaminchu hob beim *kuchiyose*-Ritual plötzlich die Hand und rief aus: „Rieko! Der Ring! Der Ring!“. Es gab ein Familienmitglied, das Rieko hieß, auf die sich nun alle Blicke richteten. Die Verwandten fragten sie, was sie gemacht habe, doch Rieko weinte, und wusste nicht, warum die Großmutter sie anrief. Frau Eriko und ihre Tante blickten einander erschrocken und wissend an, bis Frau Eriko schließlich gestand, dass sie den Ring ihrer Großmutter genommen hatte (Forschungsprotokoll, 17.8.2005)

Neben der überraschenden Tatsache, dass die Kaminchu den Ring ansprach, betonte Frau Eriko, dass die Namensähnlichkeit von Rieko und Eriko, bei dem nur die ersten beiden Silben vertauscht waren, sie in Erstaunen versetzt hatte.

### **5.5. Erkrankungskonzepte**

In diesem Abschnitt werden Interpretationsrahmen von Kaminchu in Bezug auf Krankheit und Unglück vorgestellt. Hier ist es wichtig zu betonen, dass diese Interpretationsrahmen auch – zu einem gewissen Grade – von den Klientinnen geteilt werden, die eine Kaminchu konsultieren. Der Großteil der Klientel sind Frauen im mittleren bis hohem Alter, entsprechend der Tatsache, dass das älteste weibliche Familienmitglied auch die religiösen Angelegenheiten in der Familie „verwaltet“. Diese Frauen sind es auch, die eine sensibilisierte – beziehungsweise, selektive – Wahrnehmung in Bezug auf spirituelle Phänomene haben, und so in Krisensituationen Angelegenheiten erkennen, für die eine spirituelle Heilerin aufgesucht werden sollte. Ōhashi nennt diese spirituellen Merkmale das

Element von „*kami*-heit“ (Englisch *kaminess* nach Ōhashi 1998: 530). Da der Initiationsweg einer Kaminchu in vielen Fällen zuerst mit der Rolle der Klientin beginnt, die während ihrer *kamidaari*-Phase bestimmte Handlungsmuster für ihre eigene Heilung durchführt, werden im folgenden Abschnitt Themen behandelt, die schon im ersten Abschnitt angesprochen wurden.

### 5.5.1. Anzestrale Angelegenheiten

*M: Die Ahnen kann man nicht wegwerfen. In jeder Religion bleiben die Ahnen die Ahnen. (M-san, 2.11.2005, Naha)*

Wie bereits angesprochen, wird die Religion Okinawas oft auch als „Ahnenverehrung“ *sosen sūhai* bezeichnet. Folglich haben ancestrale Angelegenheiten eine wichtige Bedeutung im Interpretationsrahmen bezüglich Krankheit und Unglück. Die „spirituelle Gesundheit“ der Nachkommen ist mit dem Gedanken von zufriedenen Ahnen<sup>153</sup> verbunden, für die man die entsprechenden Gedenkriten durchgeführt hat. Anders ausgedrückt werden bestimmte Krankheiten und Unglücksfälle als Zeichen von vernachlässigten Ahnen interpretiert, die um entsprechenden Respekt und eine ihrem Status würdige Behandlung bitten, und so bei ihren Nachkommen Symptome zeigen lassen, die mit medizinischen Methoden zu keiner Besserung gelangen. Die Unzufriedenheit, bzw. der unruhige und aufmerksamkeitsfordernde Zustand der Ahnen kann mehrere Ursachen haben, wie etwa eine ungenaue Nachfolge der Ahnentafeln, eine Missachtung oder Verletzung der Gedenkriten für die Ahnen, eine Anstoß erregende Handlung beim Ahnengrab oder Ähnliches. I-san unterstrich die Notwendigkeit von Riten für verstorbene Verwandte. Zum einen könne dadurch die verstorbene Seele beruhigt ins Jenseits gehen, aber zum anderen können auch die Hinterbliebenen beruhigt sein. Denn als Konsequenz für die Missachtung der entsprechenden Rituale können sich Beschwerden unter den Verwandten zeigen.

*I: Denn das kommt nämlich zur Familie, zum Beispiel Krankheit und so. Oder Schlaflosigkeit. Oder irgendetwas wird komisch. „In letzter Zeit ist der Zustand komisch, mein [boku] Kopf, ich kann irgendwie nicht schlafen“, [sagt dann einer]. Das ist, wenn vom Jenseits ein Verstorbener seinen leidenden Zustand oder ähnliches, wenn er das zeigt. Das können wir erkennen, wir wissen das gleich, wenn jemand kommt, wissen wir das gleich. Wenn Klienten kommen, wissen wir es gleich. „Sie können nicht schlafen?“ [fragen wir]. Und [die Person sagt]: „Ich kann nicht schlafen.“ „Können Sie auch nichts essen?“ – „Nein, in*

---

<sup>153</sup> In *uchinaaguchi* bezeichnet man die Ahnen als *faafuji*.

*letzter Zeit kann ich nichts essen und nicht schlafen. Und ich habe Ohrensausen“, und so weiter. Oder, die Person hat Angst, hinauszugehen. „Ah, ja, ich verstehe“ [sage ich dann]. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

Wenn kein konkretes Ereignis festgestellt werden kann, das die Ahnen beleidigt haben mochte, besteht auch die Möglichkeit, dass ein bisher unbekannter Vorfahre sich erkenntlich machen möchte und so ein Zeichen (*shirashi*) bewirkt. Ein anderes Phänomen ist das der „Imitation“, und zwar drückt es die Vorstellung aus, dass der leidende Nachkomme die gleichen Symptome zeigt, die sein Vorfahre gehabt hat.

Somit erfüllen Kaminchu die wichtige Funktion, als Vermittler zwischen den verstorbenen Ahnen und den lebenden Nachkommen für „transgenerationelle Harmonie“ zu sorgen, und zwar sowohl auf transzendentaler als auch auf diesseitiger Ebene. Gleichzeitig haben sie auch eine Rolle als „traditionelle Wissenserhalter“ inne, die bei Unklarheiten in Bezug auf die Nachfolge der Ahnentafeln oder bei Angelegenheiten, die das Ahnengrab und entsprechende Riten betreffen, konsultiert werden können. Die Ursache einer metaphysischen Krankheit kann mit einem Vorfahren in Verbindung stehen, der mehrere Generationen vor der gegenwärtigen Zeit gelebt hat, sodass es unmöglich ist, seine reale historische Existenz zu überprüfen.

### **Zeichen der Ahnen (*shirashi*<sup>154</sup>)**

Die Interpretation von metaphysischen Symptomen bedarf eines speziellen Fachwissens, denn in vielen Fällen können die Zeichen der Ahnen nicht leicht von den Nachkommen erkannt und gedeutet werden. Zwar wird davon ausgegangen, dass die Person, die unerklärliche Symptome zeigt, besonders empfänglich für spirituelle Angelegenheiten ist, doch erfüllt diese Person nicht eine Rolle als direkte Übermittlerin der übernatürlichen Botschaft, da die Bedeutung erst von einer Spezialistin (der Kaminchu) interpretiert werden muss, die im Folgenden auch die weitere Vorgehensweise anweist, und eventuell die entsprechenden Zeremonien leitet. Und auch wenn diese Handlungen schon abgeschlossen sind, ist es den Nachkommen in vielen Fällen nicht klar, ob die Entrichtungen der spirituellen Maßnahmen den Wünschen des Ahnen gemäß durchgeführt wurden, und es bedarf deshalb einer weiteren Konsultation der Kaminchu, um dies festzustellen. Eine übliche

---

<sup>154</sup> Die Bezeichnung *shirase* ist auch üblich (vgl. Ōhashi 1998).

Ausdrucksweise für die erfolgreiche Durchführung der dargebrachten Handlungen ist, dass die Gebete „durchgegangen“ (*tōtta*) sind.

Auf die Frage, ob ungewöhnliche Symptome und Zeichen als Strafe von den Ahnen aufzufassen seien, antwortete K-san:

*K: Nein, eher keine Strafe, sondern eine... wie eine Mitteilung. Ja. „Mach das und das. Du hast keine Gebete (naraigoto) gemacht, mach Gebete.“, so eine Mitteilung ist das. Ein Zeichen, wie eine Mitteilung. Das kommt dann so auf den Körper, wie eine Mitteilung. Ein gewöhnlicher Mensch kann ja nicht [außergewöhnliche] Sachen sehen oder hören. Wenn man sagt, „In deiner Familie ist es so und so“, dann kann man das weder hören, noch sehen. Aber wenn kamisama zum Körper so sagt, „In deiner Familie ist das so“, dann verschlechtert sich der Zustand des Körpers. Darum tut es hier und dort weh, und dann soll man zuerst zum Krankenhaus gehen. Und wenn die Person im Krankenhaus erfahren hat, dass es nichts Ungewöhnliches gibt, dann kommt sie ja zurück. In diesem Fall gibt es etwas. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

### **Imitations-Muster (*manikata*<sup>155</sup>)**

Situationen von Krankheit oder Störung werden häufig auch als gespiegelte Muster der Ahnen interpretiert, und diese Anzeichen werden *manikata*, „Nachahmung“ genannt. Lebra vergleicht dieses Phänomen mit einer Art Atavismus, dem allerdings negative, abschätzige Konnotationen anhaften (Lebra 1966: 39).

I-san kommentierte, dass *manikata* sowohl in positiven als auch in weniger guten Attributen erkennbar sei. Besondere Interessen oder Fähigkeiten resultieren demnach von Anlagen, die man von den eigenen Ahnen übernommen hätte, wie folgende Aussage illustriert:

*I: Siehst du, du machst akademische Sachen. Das heißt, dass du bestimmt auch Vorfahren hast, die auch akademische Sachen gemacht haben. (I-san, 6.12.2006, Nishihara)*

Dennoch wird mit dem Begriff *manikata* überwiegend die Nachahmung von negativen Eigenschaften oder Krankheiten assoziiert. So sprach I-san auch von der Möglichkeit, dass eine Krankheit – beispielsweise Lungenkrebs – damit in Zusammenhang stehen könne, dass ein Vorfahre vor fünfzig Jahren die gleiche Krankheit erlitten habe. Als Grund dafür gab sie „*nin nu migui*“ an, was man mit „Jahreszyklus“ übersetzen kann und ausdrückt, dass sich Phänomene nach einer bestimmten Zeitspanne zyklisch wiederholen.

---

<sup>155</sup> Es gibt auch die gängige Bezeichnung *manigutu* (vgl. Lebra 1966).

Ōhashi stellt eine Konsultationsszene vor, in der eine spirituelle Heilerin die Alkoholsucht eines jungen Mannes als *manikata* von dessen verstorbenen Großvater interpretiert, der ebenfalls ein schwerer Trinker gewesen sei (Ōhashi 1998: 569-570). In einem anderem Fall wird das Alkoholproblem einer jungen Frau als *manikata*-Phänomen identifiziert, und die Mutter der jungen Frau, die zur Konsultation gekommen ist, erhält von der spirituellen Heilerin folgende Erklärung: „Sie [die Tochter] trinkt nicht, weil sie es will. Ihr Ahn ist es, der sie trinken lässt. Du darfst sie nicht schimpfen.“ (Ōhashi 1998: 527).

### **5.5.2. Herumirrende Geister**

Die Ursache eines metaphysischen Symptoms wird nicht ausschließlich auf den Einfluss von Ahnen oder *kami* zurückgeführt. Es besteht auch die Möglichkeit, dass man Opfer von herumirrenden Geistern wurde, die nicht mit der eigenen Verwandtschaftsgruppe verbunden sind.

### **Yaanamun**

Dem Volksglauben nach ist ein Mensch der Gefahr von verschiedenen negativen Kräften – *yaanamun* – ausgesetzt. Dieses Risiko ist zu bestimmten Tageszeiten (vor allem nachts), bei bestimmten Orten (zum Beispiel ehemalige Kriegsschauplätze, unbewohnte Gegenden) und für bestimmte Menschen (Kinder, ältere sowie kränkliche Personen) verstärkt. Herumirrende Geister werden vorgestellt als Seelen von Verstorbenen, die aus verschiedenen Gründen nicht ins Jenseits gelangen können. So können sie zum Beispiel noch Hass- oder Grollgefühle hegen, welche aus einem ungewöhnlichen Tod (Mord, Selbstmord) resultieren, oder durch einen plötzlichen Tod (Unfall) gar nicht wissen, dass sie tot sind. Weiters wird angenommen, dass verstorbene Seelen durch entsprechende Riten ins Jenseits gelangen können, weshalb Verstorbene, die keine Hinterbliebenen haben, die für sie die Zeremonien ausführen, auch in einen herumirrenden Status geraten können. Die Wirkungskraft von negativen Gefühlen ist nicht nur auf die Verstorbenen beschränkt. Auch Seelen von verstorbenen Tieren können Handlungen tätigen, weshalb *yaanamun* mit „schlechte Dinge“ oder „schlechte Kräfte“ übersetzt werden kann.



### **I-san: „Ich möchte sehr gerne diesen Kuhgeist sehen“**

*I: Also in Agunijima, so sagt man, da kann man einen Kuhgeist sehen, in der Nacht. Da geht eine große Kuh, sagt man [lacht]. Ich habe ihn nicht gesehen. Ich habe es gehört, und habe mir gedacht, ich möchte sehr gerne diese Kuh sehen, wenn ich dorthin gehe. Wenn es ein Geist ist, kann er ja nichts machen. Ich, also ich habe zuerst so gedacht. Und wir sind so, wir fragen uns, ob das eine Kuh ist, oder eine Kuh, die verstorben ist, oder wiederum jemand, der hier vor Hunderten Jahren, also in der Geschichte, früher hier verstorben ist und sich verwandelt hat. Also ist das eine Kuh, oder ein Geist von einer toten Kuh, oder ein Mensch, der sich verwandelt hat oder ein kamisama, also wir interessieren uns dann dafür. Aber ich habe ihn [diesen Kuhgeist] nicht ein einziges Mal gesehen. (I-san, Nishihara, 13.7.2005)*

### **Verwünschung**

Akamine nennt zwei Formen von Verwünschung – *jajutsu* 邪術 und *yōjutsu* 妖術. Die zwei Arten unterscheiden sich in dem Punkt, dass erstere bewusst als dem anderen Schaden zufügende Handlung durchgeführt wird (zum Beispiel durch einen Fluch oder indem man einer Puppe stellvertretend mit Nadeln sticht), während der zweite Typ, *yōjutsu*, unbewusst erfolgt. Eine Person, die *jajutsu* beherrscht, wird sowohl von sich selbst als auch von der Umgebung als jemand, der die Fähigkeit besitzt, anerkannt, und diese Person setzt auch gezielt ihre Fähigkeiten ein. Im Vergleich dazu ist es im Falle von einer Person, die *yōjutsu* beherrscht, die Umwelt allein, die die betreffende Person als solche denunziert.

Eine Form der Verwünschung wird *ichijama* (je nach Region auch *ikijama*, *ikiru*) genannt, und dieses Phänomen soll noch bis in die frühe Nachkriegszeit weit verbreitet gewesen sein (Oda 1998:197). Bei *ichijama* handelt es sich um Krankheitsfälle, die durch den Groll und negative Gefühle einer anderen Person ausgelöst wurden. In manchen Fällen kann erst eine spirituelle Spezialistin, eine Kaminchu, die Ursache und den Täter des Übels eruieren. Katō merkt an, dass *ichijama* häufig vor allem mit Frauen in Verbindungen gebracht wurde (Katō 1983: 198). Demnach könnte man vermuten, dass die Vorstellung der spirituellen Kraft der Frauen auch mit negativen Handlungen in Zusammenhang gebracht wurde. Takiguchi berichtet von Ritualen in Miyako, die die Funktion haben, sich von schlechten Worten zu reinigen. Damit ist die Auffassung verbunden, dass Beschimpfungen, Gerüchte und Verwünschungen, die von anderen Menschen stammen, Unglück bringen

können (Taguchi 1991: 78)<sup>156</sup>. Akamine lässt zwar das Problem offen, ob *ichijama* dem *jajutsu*-Typus oder dem *yōjutsu*-Typus zuzuordnen ist, doch spricht er die Vermutung aus, dass es noch eher der *yōjutsu*-Form zuzuschreiben ist. Auch nennt er eine ältere Forschungsquelle von Sakima Kōei, demzufolge *ichijama* erblich waren, und man es früher vermied, mit diesen Familien Verwandtschaftsbeziehungen durch Heirat zu knüpfen (Akamine 1998: 37-40, Oda 1998: 197). Auch Ikegami weist darauf hin, dass es Berichte aus der Taishō-Zeit gebe, die über Heiratstabus mit Familien, die mit *ichijama* verbunden sind, existierten (Ikegami 1999: 434). Einen interessanten Vergleich zieht Akamine mit einem ähnlichen Beispiel in der japanischen Geschichte, und zwar gab es vor allem ab der Mitte der Edo-Zeit stigmatisierte Familien, denen nachgesagt wurde, dass sie besessen seien, und man nannte sie *tsukimono-suji*, „Besessenen-Familienlinie“ (Akamine 1998: 40). Die Besessenheit im positiven Kontext ist übrigens noch im heutigen Alltagsgebrauch – wenn auch oft unbewusst – vorhanden, im Ausdruck „*tsuite iru*“ (wörtlich „es haftet an“) für eine Glückssträhne (vgl. Sasaki 1983: 31-32).

### 5.5.3. Topographische Ursachen

Neben böswilligen Geistern und unruhigen Ahnen, denen die Wirkkraft nachgesagt wird, Unglück und Krankheit auszulösen, erscheint noch eine andere Dimension als signifikanter Aspekt im Verständnis von spirituellen Kausalitätskonzepten, und zwar ist es die Dimension des Ortes. Diese Denkweise der topographischen Interpretation wurzelt zum Großteil im chinesischen Konzept des *fūsui* (Feng Shui), nach dem bestimmte Hierarchien und Bedeutungen im Zusammenhang mit Himmelsrichtungen stehen. So ist, wie Mabuchi Tōichi auch in seinem Artikel über die Kosmologie Ryūkyūs erklärt (Mabuchi 1968), die östliche Richtung der westlichen spirituell überlegen. Daher befindet sich den meisten Fällen das ehrwürdigste Zimmer (*ichiban-za*) auf der Ostseite des Hauses, während sich die Küche und das Bad auf der Nordwestseite befinden. Auf verschiedene magische Abwehrmaßnahmen, die nicht nur von Kaminchu, sondern auch von einem breiten Teil der Bevölkerung durchgeführt werden – beispielsweise *ishigantō*, *hinpun*, *saa* – wurde bereits zu Beginn in der Einführung in die Religion Okinawas eingegangen.

---

<sup>156</sup> Zum Ritual werden übrigens unter anderem symbolträchtige Opferspeisen dargebracht: Fischköpfe, die „die schlechten Worte essen“, und Meerwasser, das in der Ebbe gesammelt wurde, um die schlechten Gerüche „wegzuziehen“ (Taguchi 1991: 78).

Ferner gibt es topographische Interpretationen, die allein Kaminchu vertreten, und weniger mit *fūsui*-Konzepten im Zusammenhang stehen. Die topographischen Ursachen einer Störung können beispielsweise damit in Zusammenhang stehen, dass man bei einem Besuch eines *utaki* nicht die entsprechende Etikette eingehalten hat.

I-san betonte, dass man in heilige Stätten nicht einfach unangekündigt eintreten soll, sondern eine Begrüßung (*aisatsu*) aussprechen solle. „Wenn man das Haus eines Freundes betritt, platzt man ja auch nicht einfach hinein ohne einer Begrüßung“. In diesem Zusammenhang fragte sie mich, ob ich oder meine Studienkollegen Hautausschläge bekommen hätten, da wir ja durch unsere Volkskunde-Untersuchungen häufig Gräber, Höhlen und *utaki* besuchen würden. Als ich verneinte, antwortete sie, das sei wohl, weil wir Respekt erweisen würden, wenn wir diese Plätze aufsuchen. Anders erging es der Tochter ihrer Freundin, die für einen großen Fernsehsender arbeitet und für eine Sendung ein *utaki* in Shuri dokumentierte. Sie bekam daraufhin Fieber und einen Ausschlag, „weil sie sich nicht vorgestellt hat, als sie das *utaki* betreten hat.“ (I-san, 6.12.2006, Nishihara)

### **Spirituelle Rituale an der Baustelle**

H-san war als spirituelle Heilerin in einen besonderen Fall involviert, der den öffentlichen Raum betraf (Interview am 13.12.2006, Motobu). Und zwar wurde in den 1990er Jahren in Naha ein großes – auch heute sehr bekanntes – Kaufhaus errichtet. Im Zuge der Bauarbeiten ereigneten sich jedoch mehrere Unfälle, weshalb ein buddhistischer Priester beauftragt wurde, ein Reinigungsritual durchzuführen.

*H: Das haben sie gemacht, sie haben verschiedene Besänftigungsrituale gemacht, aber es hat nicht aufgehört. Und dann war da einer, der hier gearbeitet hat, der hat gesagt: „Also nun, in Okinawa gibt es sogenannte Yuta. Wie wäre es, wenn wir dort hingehen, und zuerst fragen, was es gibt?“, so hat einer gesagt, und man hat es angenommen und hat gesagt: „Nun, dann sollen wir es vielleicht so machen.“, so war das. Und diese Person [zu der sie gekommen sind] hat gesagt, nein, das kann sie nicht machen, da geht ihr lieber zu einer gewissen Person in Nishihara, und sie hat sie [zu mir] geschickt. Und dann sind von der Stadt Naha, von dort die Baufirmen, die dort arbeiten – also da gibt es zum Beispiel sieben Firmen oder sechs Firmen (...) – also diese Gruppe ist zu mir gekommen.*

H-san lehnte zuerst die Bitte ab, Besänftigungsrituale an der Baustelle durchzuführen.

Als sie jedoch daraufhin hohes Fieber bekam, willigte sie schließlich ein.

*H: Damals habe ich viel gelernt, sehr viel. Über das Grundstück habe ich viel gelernt. Was in dem Grundstück begraben ist. Das hat wiederum alles kamisama mir gesagt. Dort drüben, da war früher ein Krankenhaus vom Roten Kreuz. Und hier war, wie sagt man, der Handel von Ryūkyū und China, das war*

*dort, und dort war alles, hier war alles Meer. Zu dieser Zeit haben sie von China – weil es chinesischer Handel war, und damit alles sicher abläuft – ein Drachen-kami, haben sie ein weibliches kami mitgebracht, und dort einen Tempel gebaut. Dorthin, wo jetzt das [Kaufhaus] ist. Danach haben sich allerlei Dinge überlagert. Und dann hat kamisama, weil hier [ ] war, in der Erde drinnen, nun, eher nicht Erde, sondern ein alter Brunnen, ein alter Brunnen. Das war zwar auch ein Brunnen, der nicht mehr verwendet wurde, aber eines Tages gab es einen Selbstmord, ich weiß nicht ob es ein Selbstmord oder etwas anderes war, aber eine Frau war dort. Das hat nämlich, das hat kamisama, vom Brunnen herausgeholt [lacht], ein Skelett, eine Frau, mit langen herabhängenden Haaren. Das lass zuerst zur ewigen Ruhe gehen [hat kamisama gesagt]. Hier mach das, und dort mach jenes, und ich habe es gemacht.*

Die Unfälle während der anfänglichen Bauarbeiten wurden von H-san (bzw. H-sans *kamisama*) darauf zurückgeführt, dass an diesem Ort verschiedene Seelen verhaftet waren, die zuerst erlöst werden mussten. H-san bereitete ein Betritual vor, bei dem auch die Mitarbeiter der Baufirmen involviert wurden.

*Dann haben wir in der Nacht, sogar bis zehn Uhr, da sind von jedem Unternehmen Experten gekommen, zum Beispiel vom jeweiligen Fach, die das absolviert haben, Elektriker, solche Leute. Und dann haben sich allerlei Mitglieder dieser Unternehmen versammelt, Studenten und Leute, die die Universität abgeschlossen haben, etwa zehn Leute, im – wie heißt das – da gibt es einen Ort, der N-Markt heißt. Wir haben Ritualgeld gekauft und gefaltet. Ich hab gefaltet, dieses Papier, die Leute haben gefaltet und dann auch Räucherstreifen... bis Mitternacht. (...) wir haben viel eingekauft, und alles vorbereitet, und in drei Tagen durchgeführt. (...)*

Die Gebete wurden zuerst im *utaki* des Dorfes durchgeführt, und anschließend an der Baustelle selbst.

*H: Ich habe drinnen [in der Baustelle] gebetet, aber weil es nach der Ryūkyū-Art ist, zuerst beim ujigami vom Dorf, dort ist der wesentliche kami. Der kami vom Grundstück. (...) Und dann war es beendet ohne Unfälle. Ja. (...) Und nachdem es fertig war, ist nun der Leiter zu mir gekommen und hat gesagt: „H-san, nun, zum Schluss möchte ich Sie bitten, wir müssen doch Danke sagen.“ Und dann haben wir ein großes jūbako<sup>157</sup> gemacht und der Leiter und ich sind zusammen zu den Plätzen gegangen, wo wir gebetet haben. „Ohne Zwischenfälle ist es mit gutem Erfolg abgeschlossen. Schön, ohne Unfälle, mit großer Kraft von kamisama, mit Schutz wurde das beendet, vielen Dank“, so haben wir gemacht, und dann wieder zum Grundstück, [ ], im Grundstück haben wir uns bedankt, „Es ist alles erfolgreich gegangen“, haben wir gesagt.*

---

<sup>157</sup> Ein *jūbako* ist eine Lackschachtel, in der verschiedene Speisen zu besonderen Anlässen serviert werden. Häufig werden mehrere Schachteln übereinander gestapelt und können so leicht transportiert werden.

Dieses Beispiel hebt die Bedeutung des Ortes hervor: als sich am Anfang der Bauarbeiten Unfälle häuften, wurde bereits diagnostiziert, dass die Unglücksfälle topographische Ursachen haben könnten, weshalb ein buddhistischer Priester beauftragt wurde ein Ritual durchzuführen.

#### 5.5.4. Das Hausgrundstück als Körper

Topographische Gründe als Ursache von Krankheit und Unheil haben vor allem im Zusammenhang mit dem Hausgrundstück eine wichtige Bedeutung. In der auflagenstarken, populären Publikation *Kamingwa* (1998, 19. Druck 2004), deren Untertitel *Okinawas richtige Hausstruktur, die die Familie heilt*<sup>158</sup> lautet, wird dieses Thema intensiv behandelt. Hier berichtet Nagamine Tetsunari von der spirituellen Heiltätigkeit seines Vaters Isao, der für Problemfälle seiner Klienten erfolgreiche Änderungsanweisungen bezüglich der Hausstruktur gibt. Nach dem Verständnis von Nagamine Isao ist das Haus mit dem Menschenkörper vergleichbar, dessen einzelne Teile – Kopf, Beine, Ausscheidungsorgane – mit entsprechenden reinen oder weniger reinen Konzepten korrelieren. So wird das ehrwürdigste Zimmer des Hauses (*toko no ma*) mit dem Kopf verglichen, der Eingangsbereich mit der Körpervorderseite, und der Bereich, der mit Abwässern zu tun hat (Toilette, Bad, Küche) mit dem Gesäß (Nagamine 1998: 43).

„Die Gesundheit des Menschen steht in tiefer Beziehung zur Bauweise des Hauses. Der Großteil der Krankheitsfälle, die nicht geheilt werden können, resultiert daraus, dass erstens im Hausgrundstück, wo die betreffende Person wohnt, oder im darauf gebauten Haus ein Problem liegt. Das Haus ist für den Menschen wie ein Mutterleib. Wenn der Mutterleib gesund ist, ist der Mensch im Mutterleib auch gesund. Wenn man auf gleicher Weise ein Haus in einer richtigen Art baut, erhöht dies auch die Heilkraft und Tugend der Menschen, die drinnen wohnen, wohingegen ein Haus mit einer falschen Bauart dazu führt, dass die Bewohner seelische und körperliche Kraft verlieren.“ (Zitat Nagamine Isaos in Nagamine 1998: 7)

Eine ähnliche Metapher stellt Takoshima Naoki in seinem Bericht über die Kosmologie einer Yuta in Amami Ōshima vor. Die Informantin UC (Jahrgang 1926) vergleicht den menschlichen Körper mit dem Aufbau eines Hauses, wonach verschiedene Missachtungen in der korrekten Bauweise oder Struktur des Hauses Krankheiten in den entsprechenden Körperstellen auslösen können. Ein Teich im Südteil des Hausgrundstückes könne eine Erkrankung der

---

<sup>158</sup> *Kazoku o iyasu okinawa no tadashii kasō.*

Leber auslösen, wohingegen andererseits ein Teich im Norden zu Hämorrhoiden führen könne (Takoshima 1990: 255).

M-san gab einer Klientin Erklärungen über ungünstige Standorte für die Toilette innerhalb eines Hauses. „Die Toilette unterhalb der Treppen – das ist der schlechteste Platz! Am besten, man nützt den Raum unterhalb der Treppen als Stauraum.“ (M-san bei *hanji* am 21.11.2006, Shuri). In einer anderen Situation empfahl M-san, bei einem Fenster, das zum Parkplatz gerichtet ist, *shiisa* (Schutzlöwen) aufzustellen (M-san bei *hanji* am 5.12.2006, Shuri).

Abgesehen von einer spirituell-gesunden Struktur des Hauses, die der Kosmologie des *fūsui*-Konzeptes entsprechen sollte, ist es auch wichtig, zyklische Rituale für das Wohl des Hausgrundstückes durchzuführen. Dieser sorgsame Umgang mit dem Grundstück, bzw. mit dem *kami* des Grundstückes, drückt die Wichtigkeit des Ortes aus, denn wenngleich im westlichen Verständnis das Grundstück dem rechtlichen, vertraglichen Eigentümer gehört, existiert im Verständnis der spirituellen Heilerinnen (und ihrer Klientinnen) eine weitere Meta-Ebene, und zwar die spirituelle.

*H: Das Grundstück ist das kami vom Grundstück, kamisama ist dort. Darum gibt es ja ein utaki, das dem kami dieses Grundstückes gewidmet ist. Ein utaki, das dem Grundstück gewidmet ist. Wenn es darum nachher Änderungen [des Grundstückseigentümers] gibt, wenn man das Grundstück kauft und es aber nicht erneuert [die Rituale für das kami des Grundstückes durchführt], dann entsteht oft Unheil. (...) Zuerst muss man das von der Wurzel, vom Ursprung durchführen, sonst hilft es nichts. Und weil viele das nicht können, wird immer wieder das gleiche [Unheil] wiederholt. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

I-san erklärte, dass man dem *kami* des Grundstückes einen Wohnortwechsel berichten müsse, um im sogenannten *kami*-Amt registriert zu werden, gleichsam eines Meldeamtes. Beim *kami* des Grundstückes wies sie diesmal nicht auf das Grundstück selbst hin, sondern auf das *utaki*, welches in der Umgebung des Wohnortes sei. Dabei, so I-san, ist es wichtig, sich sowohl vom alten Wohnort abzumelden, als auch, sich beim neuen Wohnort vorzustellen.

*I: Zum Beispiel, wenn Du, Isabelle-san hier in diesem Haus warst [I-san zeichnet eine Skizze auf ein Blatt Papier], und wenn Du dann von dort wegziehst, also Du gehst von dort weg. Dann musst Du, damit Du von dort ordentlich wegziehen kannst von diesem Ort, da gibt es ein utaki, der kami des Bodens, da gibt es den kami des Bodens, und Du trinkst ja auch Wasser, da gibt es auch ubugaa oder muragaa, dann [musst Du sagen] „Ich habe in dem und dem Studentenheim der Ryūdai gewohnt und werde jetzt in eine Wohnung in der Nähe umziehen“, so muss man es ordentlich berichten, ja, an*

*den kami des Bodens, „Danke für die zwei Jahre“. (...) Und dann, wenn Du dort [zum neuen Wohnort] angekommen bist, musst Du diesmal zu diesem kami des Bodens [sagen] „Ja, ich bin vom Heim der Ryūdai gekommen, ich heiße Isabelle. Kami des Bodens, erlauben Sie bitte.“, und das ist dann umgezogen. Das ist die kami-Registrierung (kami-tōki). (...) Und wenn man umzieht, dann ändert sich die Adresse, und die Meldebescheinigung ändert sich ja auch. Das ist, kurz gesagt, bei den lebenden Menschen, die gehen zum Gemeindeamt und sagen, „Ja, ich bin von dort und dort gekommen, oder ich werde umziehen“, dann muss man ja die Person von dort abmelden. Und das ist genau gleich. Ja. Wenn das nicht durchgeht, dann kann das nicht mitgehen, und beim Ort, wo man neu hingezogen ist, da wird man nicht vom kamisama geschützt, so ist das. (...) Also, das Gemeindeamt und so, die Umzugsmeldung, die lebenden Menschen, das, was die lebenden Menschen machen, das ist ja auch eine Registrierung. Die müssen ja auch eine Registrierung für die Adressänderung machen. Und das mit der Seele, was man mit dem kamisama macht, das ist das kami-Amt (kami-yakuba). Ja, das Amt vom kamisama. Ja, dort muss man sich registrieren. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

## 6. Spirituelle Praxis

Die spirituelle Praxis einer Kaminchu wird auf zwei Bereichen durchgeführt. Zum einen besucht die Kaminchu regelmäßig Betorte für sich selbst. Zum anderen führt sie Konsultationen und Betrituale für ihre Klientel durch. Für die Gebete werden bestimmte Utensilien verwendet, die wichtige Bestandteile des Ritualablaufs sind.

### 6.1. Paraphernalien

Bei rituellen Handlungen der Heilerinnen werden spezifische Ritualgegenstände (Jap. *saigu* 祭具) verwendet, deren Umgang und Funktion während der Initiationszeit erlernt werden muss. Nicht nur für die Heilerinnen, sondern auch für die Klientinnen ist es wichtig, vor allem in Sachen von Opfergaben ein grundlegendes Wissen zu haben, wann man wo welche Speisen und Opfergegenstände dargeben soll.

#### ***Binshii***

Das *binshii* (oder *binshi*) ist ein Kästchen aus Holz mit etwa 14 cm Breite und 22 cm Länge, zu einer Höhe von 14,5 cm (Abb. 17). Die Holzkiste ist in sechs Fächer eingeteilt, die für folgende Opfergaben bestimmt sind: zwei Sakefläschchen (üblicherweise mit Awamori gefüllt), eine Sakeschale, gewaschener und ungewaschener Reis und Salz. Als praktisches, kompaktes Ritualset wird ein *binshii* häufig auf einem Tablett zusammen mit anderen Opferspeisen, wie Früchten, zu den Betorten mitgenommen. *Binshii* sind nicht nur für Kaminchu wichtige Ritualutensilien, sondern auch private Haushalte, *munchuu* oder Dörfer besitzen ihr eigenes *binshii* für ihre Betrituale. Haushalte, die kein eigenes *binshii* besitzen, legen provisorisch die verschiedenen Opfergaben auf ein Tablett. Wenn das *binshii* nicht gebraucht wird, wird das Holzkästchen mit einem Deckel geschlossen und aufbewahrt.



Abbildung 18: *Binshii* mit Sake und Reis, auf einem Tablett mit *mochi* und Früchten.



## Opfergaben

Zu der Grundausrüstung für Opfergaben zählen folgende Dinge: Sake (bzw. Awamori), verschiedene Früchte (Äpfel, Orangen, Bananen), Reis (sowohl ungewaschener als auch gewaschener Reis, der *hanagome* genannt wird), Salz, Wasser, *mochi* (Reisbällchen), Geldmünzen, Ritualgeld und Räucherstreifen. Die Opferspeisen werden immer in ungerader Zahl dargebracht, beispielsweise drei Äpfel, fünf Orangen, oder neun *mochi*. Bei den Räucherstreifen und dem Ritualgeld gibt es je nach Anlass eine unterschiedliche Anzahl, aber je nach Person gibt es auch verschiedene Handhabungen.

*I. Die [Zahl der] Räucherstreifen, die Räucherstreifen sind von dieser Person die chichifaa, vom rei, das die Leitung gibt, vom chichibun hängt es ab, da die Bestätigung anders ist, weil die Bestätigung je nach kamisama anders ist, gibt es wohl keine Person, die das genau so wie ich macht. Nun, es gibt auch Personen, die es gleich machen. Von diesem kami, kurz gesagt, ich, ich mache nicht so, dass ich die Leute bewerte (rankuzuke). Weil, ich glaube, dass die kamisama mit gleicher Kraft allen helfen. (...) Nur, die Bestätigungen sind verschieden, das ist sicher. Die Zahl der Räucherstreifen, die ist anders, aber die sogenannte Kraft der kamisama, die ist überall gleich, denke ich, und deshalb helfen alle auf die gleiche Weise, so denke ich. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

Es gibt zwei Arten von Ritualgeld, das auch „Geld für das Jenseits“ genannt wird: weißes dünnes Papier und mit kleinen Kreisen gestanztes gelbes Papier. Das weiße Ritualgeld wird in verschiedene Größen geteilt, das jeweils eine andere Bezeichnung hat: die Originalgröße heißt *ufuchoo* und ist dem dünnen Papier für Kalligraphie-Übungen sehr ähnlich. Das gedrittelte Format heißt *nakachoo*, und das geviertelte Format nennt man *kuuchoo*. Das gelbe Ritualgeld wird *uchikabi* genannt und ist etwas dicker, vergleichbar mit Krepp-Papier. Auf dem *uchikabi* sind kleine Kreise eingestanz, wovon auch der Name – „Klopf-Papier“ – stammt. So berichtet Kubo, dass es früher üblich war, die Blätter selbst mit einem Stempel einzuschlagen, und jeder Haushalt besaß einen länglichen Stempel, der einen oder gleich vier münzgroße Kreise eindrücken konnte. Kubo erinnert sich auch, dass man früher oft Klopfgeräusche aus einem Haus hören konnte, woraus man annehmen konnte, dass eine Zeremonie für die Ahnen, wie etwa der Todesgedenktag, bevorstand (Kubo 1981: 128-129). In der Gegenwart werden *uchikabi* in bereits gestempelter Form gebündelt gekauft.

M-san wies darauf hin, dass ein Blatt von *uchikabi* den „spirituellen“ Wert von 50.000 Yen habe. Für ein Ritual, wie etwa das *yashiki-ugan* zur Reinigung des Hausgrundstückes

können die Ritualgeldpakete einen spirituellen Wert von einigen Millionen Yen betragen. Die Räucherstreifen sind dünne gerillte Streifen, die insgesamt aus sechs dünnen Räucherstäbchen bestehen. Sie heißen *hiraukoo*, was „flache Räucherstäbchen“ bedeutet. Sowohl das Ritualgeld als auch die Räucherstreifen kann man in Okinawa in Supermärkten – in manchen Fällen sogar in *konbini*<sup>159</sup> – kaufen (eine Packung *uchikabi* kostet etwa 200 Yen, und ein Bündel *hiraukoo* ca. 100 Yen).

Je nach Anlass werden für Rituale auch eigene Opferspeisen vorbereitet (bzw. in einem Geschäft bestellt), und in einem *jūbako* mitgenommen. Wie bei den Früchten ist auch hier die Anzahl der verschiedenen Speisen in ungerader Anordnung.



Abbildung 19: Ritualgeld wird vorbereitet.



Abbildung 20: *Binshii*, Opferspeisen und *jūbako*.

---

<sup>159</sup> Die Abkürzung für *convenience store* bezeichnet einen 24-Stunden-Shop.

## 6.2. Altar

*IP: Kann ich hier ein Photo machen von kamisama [Altar], mit Ihnen zusammen?*

*K: Hmm, nein.*

*IP: Nicht?*

*K: Kamisama sagt, keine Photos. Wie das dann abgebildet wird, das ist wieder...*

*IP: Ah, ich meinte, nicht kamisama, sondern das kamidana, ein Photo hier.*

*K: Ja, das unterlasse bitte.*

*IP: Ja, ich verstehe.*

*K: Man weiß nicht, wie es dann abgebildet wird, ob es das (are) wird.*

*IP: Wenn man die Photos entwickelt?*

*K: Ja, wenn man die Photos entwickelt. Wenn es so wie es ist... also wenn es komplett genau wie die Gestalt des kamisama ... wenn man es so sieht, ist es schön, aber in Wirklichkeit, wie ich sie sehe, also die Gestalt, wie ich sie sehe, ist anders. Die Gestalt, die ich anbete, wenn das genauso entwickelt wird, dann erschrickt man.*

*IP: Ist es furchterregend?*

*K: Ja. Die jetzige Gestalt hat ordentlich einen Kimono an. Aber wenn ich das sehe, dann ist die Gestalt vom kamisama anders. Die Haare, und auch hier, wie ein Mensch, das Gesicht schaut einem Menschen ähnlich, aber es ist ein Mensch wie ein Affe. Weil, eben, er kommt aus einem Loch heraus. Und deshalb, wenn auf den entwickelten Photos sich das abbildet, dann erschrickst du, dann ist das schlimm. (K-san, I-Insel, 12.8.2005)*

Der Altar stellt eine wichtige Funktion in der spirituellen Praxis der Kaminchu dar, denn hier findet bei Konsultationssitzungen die Kommunikation zur übernatürlichen Dimension statt. Die Struktur des Altars ist je nach spiritueller Heilerin unterschiedlich, da jeweils verschiedene Schutz-*kami* verehrt werden. Die aufgestellten Verehrungsobjekte können aus unterschiedlichen religiösen Traditionen stammen, wie etwa eine buddhistische Figur zusammen mit shintoistischen Objekten. Ōhashi konnte in Altären der Kaminchu vermehrt die Verehrungsobjekte der tausendarmigen Kannon und einen Spiegel, der Amaterasu symbolisiert, entdecken. Bei Heilerinnen von nach Brasilien ausgewanderten

Gemeinschaften fand er außerdem auch die Figur der schwarzen Madonna als häufiges Element in den Altären (Ōhashi 1998: 26). Als gemeinsames Element gibt es auf jedem Altar ein Räuchergefäß, in dem die Räucherstreifen verbrannt werden. Vor den Verehrungsobjekten, die Schutz-*kami* darstellen, werden üblicherweise Wasser, Sake, Tee und Salz geopfert. Diese Verehrungsobjekte können in Form einer kleinen Figur oder eines eingerahmten Bildes aufgestellt sein.

M-san hat an der Wand neben ihrem Altar einen Bingata<sup>160</sup>-Kimono aufgehängt mit einem traditionellen Hut, wie er bei Hoftänzen getragen wird. Auf dem obersten Regal ihres Altars sind drei Bilder aufgestellt, die sie zum Teil in Taiwan malen ließ. Links ist Gokuzō-Bosatsu abgebildet, welcher die Schutzgottheit ihres Jahreszeichens, des Tigers, ist. Das rechte Bild zeigt eine Frau in weißem Gewand, die ihre Ahnin darstellen soll, die Noro war. In der Mitte ist eine Drachengottheit abgebildet, die ebenfalls zu M-sans Schutzgottheit zählt. Vor den Bildern sind jeweils kleine Glaskugeln, Salz, Tee, Sake und Wasser aufgestellt, und zwei Vasen mit grünen Pflanzen zieren die beiden Seiten des Altars. In der Mitte vor der Drachengottheit ist ein runder Spiegel aufgestellt. Auf der rechten Seite oberhalb des Altars hat M-san ein Photo aufgehängt, das die Höhle in Nakijin darstellt, welche zu ihren wichtigen Verehrungsplätzen zählt. Der Bereich vor dem Altar ist immer mit zahlreichen Geschenkschachteln überfüllt, die M-san von ihren Klienten erhält. Die Geldbeträge, die für die Konsultationen übergeben werden, legt M-san auf ein kleines Tischchen (*sanbō*) vor dem Altar.

### 6.3. Ritualtermine

Die Gebete sowie bestimmte Rituale werden idealerweise an günstigen Terminen durchgeführt. Hier spielt der chinesische Kalender eine wichtige Rolle. Der lunisolare Kalender besteht aus Monaten zu neunundzwanzig und zu dreißig Tagen, wobei der erste Tag im Monat mit einem Neumond beginnt, und an jedem fünfzehnten Tag Vollmond ist. Somit verwundert es nicht, dass viele Feste am fünfzehnten des Monats stattfinden – durch die „natürliche Beleuchtung“ konnte man in früheren Zeiten ohne Elektrizität bis spät abends feiern. Durch die unterschiedliche Monatslänge ergibt sich im Jahr eine Differenz von elf Tagen, die der chinesische Kalender weniger hat als der Sonnenkalender. Um die Differenz auszugleichen wird alle dreizehn Monate ein Monat (entweder der zweite oder der

---

<sup>160</sup> Bingata ist eine für Okinawa typische traditionelle Kunst des Stoffdruckes.

siebte) zweimal gezählt. Den wiederholten Monat nennt man *yunjichi*. Wenn beispielsweise der siebte Monat zweimal gezählt wird (wie zum Beispiel im Jahr 2006), so werden die zyklischen Jahreszeremonien beim ersten Mal durchgeführt. Im *yunjichi* kann man andererseits Veränderungen durchführen, wie etwa einen Neubau eines Grabes oder die Erneuerung des Hausaltars, weshalb in den Tageszeitungen häufig inseriert wird mit Sonderangeboten von verschiedenen Hausaltaren und der Überschrift „Heuer ist *yunjichi*“.

*IP: gehen Sie jeden Tag [beten]?*

*I: Also, an schlechten Tagen gehe ich nicht. Nur an guten Tagen. Butsumetsu oder, butsumetsu, Buddha, zu Grunde gehen, so schreibt man das, das ist nicht glücksverheißend, darum gehe ich dann nicht beten. Und dann, da gibt es tomohiki, zu tomohiki soll man nicht zum Grab oder zum Begräbnis gehen, sagt man. [ ] Von Freund das tomo, yū, dazu ziehen. Man wird vom Freund gezogen. Da gibt es das (are), man sagt, dass es Unglück bringt, man wird vom Freund gezogen, von einem verstorbenen Menschen, deshalb vermeidet man es an diesem Tag, zum Grab zu gehen, oder zu einem Begräbnis zu gehen. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Glücksverheißende Tage und weniger glücksverheißende Tage rotieren in einem Sechser-Zyklus (*rokuyō*):

- *taian*: Der Tag mit dem Namen „großen Frieden“ ist der glücksverheißendste Tag.
- *shakkō* (oder *shakko*): Der Tag des „roten Mundes“ ist ein weniger glücksverheißender Tag.
- *senshō* (oder *senkachi*): Am Tag mit der Bedeutung „zuerst gewinnen“ sind die Angelegenheiten, die man am Vormittag erledigt, erfolgsversprechend.
- *tomobiki*: Da der Tag „Freund ziehen“ bedeutet, soll man an diesen Tagen weder Gräber besuchen, noch zu Beerdigungen gehen, da die Gefahr besteht, dass der verstorbene Freund einen ins Jenseits ziehen könnte.
- *senpu* (oder *senbu*): Der Tag des „zuerst verlieren“ verspricht Erfolg für Angelegenheiten, die man am Nachmittag erledigt.
- *butsumetsu*: Wie der Name „Buddha untergehen“ andeutet, ist dieser Tag am wenigsten glücksverheißend.

Zusätzlich ist jeder Tag einem der zwölf chinesischen Tierkreiszeichen zugewiesen. Bei der Terminbestimmung für Rituale sollte neben der Unterscheidung zwischen glücksverheißenden und weniger glücksverheißenden Tagen darauf Acht genommen werden,

dass das Tierkreiszeichen des Tages nicht dasselbe Zeichen des Geburtsjahres der betreffenden Person ist.

*IP: Und der Tag, an dem man nujifaa macht, ist schon bestimmt?*

*I: Ja, die sogenannte Betweise, der Termin, zum Beispiel... taian etwa, und dann senkatsu oder man sagt auch senshō, saki und katsu [I-san notiert die Schriftzeichen]. Solche guten Tage nimmt man, wenn es geht. Nicht, und man nimmt einen guten Tag, zum Beispiel, sagen wir, der Vater hier ist Tiger und die Mutter ist Maus, und der älteste Sohn ist Affe, und der zweite Sohn ist Hund. Und wenn die Person, für die das Besänftigungsritual (kuyō) gemacht wird, Tiger ist, nicht, wenn man für diesen Menschen Gebete macht, dieser Mensch ist schon gestorben. Dann, ja dann, wenn man nachschaut im Kalender, welcher Tag dafür gut ist, dieser Mensch ist ja Tiger, und wenn man nachschaut, dann ist der Tag des Tigers nicht gut. Das ist, weil dieser Mensch auch Tiger ist. Und der Vater ist ja auch Tiger. Wenn die Tierkreiszeichen so sind, dann ist es nicht gut. Ja. Und wenn der Mensch Maus ist, dann ist es nicht gut. Weil die Mutter auch Maus ist.*

*IP: Ah, dann vermeidet man die Tierkreiszeichen der Familienmitglieder.*

*I: Ja, genau. Im Fall von kuyō vermeidet man es. Man schaut die Tierkreiszeichen an. Und die Tage schaut man auch an. Ja, man nimmt einen guten Tag. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

Für H-san, die eine starke Affiliation zum Izumo-Schrein hat, sind die Rituale dieses Schreines wichtige Termine in ihrem Jahreszyklus.

*IP: Gibt es bestimmte Zeiten, zu denen Sie zu bestimmten Orten gehen?*

*H: Das ist, zum Beispiel vermeidet man den zehnten Monat, also den zehnten Monat nach dem alten Kalender. Das ist kannazuki – also, der Monat, wo die kami nicht anwesend sind. Und in Izumo ist es kamiarizuki. Hier sind keine kami. In so einem Monat gehe ich nicht [beten]. Um den 10. Tag werden die kami empfangen, und bis zum 15. oder 25. kann man nicht [beten]. Im zehnten Monat, nach dem alten Kalender, da macht man es nicht. Dann, danach mache ich, weil sie zurückkommen. Sie kommen zurück in einen Ort, der mancha heißt. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

#### **6.4. Ugan – Betpraxis**

Die Pilgerrituale haben in der Anfangsphase der Initiation und Ausbildung eine wichtige Bedeutung, und sind weiterhin ein wichtiger Bestandteil in der Betpraxis der Betreffenden, denn selbst wenn die angehende Kaminchu ihre spirituelle Disziplin abgeschlossen hat und als eigenständige Heilerin tätig ist, bleiben die Besuche zu Betorten und heiligen Stätten eine

regelmäßige Tätigkeit. Der Begriff *ugan* wird häufig auch in der japanischen Lesung als *ogami* ausgesprochen.

*IP: Wie lange machen Sie hanji?*

*I: Also, ungefähr, von einer Stunde bis eineinhalb Stunden.*

*IP: Aber jeden Tag? Jeden Tag oder an bestimmten Tagen?*

*I: Nein, also ich gehe auch hinaus für Gebete (ogami), wenn ich das nicht habe, ja, „Komm ein anderes Mal“ [sage ich dann], aber es gibt auch schlechte Tage.*

*IP: Ah so, je nach Kunde.*

*I: Ja ja.*

*IP: Wenn Sie zu ogami gehen, ist es zu utaki? Oder kaa (Brunnen)?*

*I: Ja, also, die Tempel? In Okinawa gibt es Shuri, in Shuri die zwölf Zeichen, Ratte, Kuh, Tiger... die kamisama von jūnishi (der zwölf Tierkreiszeichen), die Tiere. Bei Tempeln gibt es vier Tempel, in Shuri, nicht wahr? Kannon-Tempel, Daruma-Tempel, Ankoku-Tempel, Seikō-Tempel. Da sind die zwölf Tierkreiszeichen verteilt. (...) Wenn ich dort bete, dann gehe ich als nächstes zu Nami-no-ue, Gokokuji. Nami-no-ue, Wakasa, Nami-no-ue-Tempel, in diesem Tempel sind alle zwölf Tierkreiszeichen. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Wie in dieser Interviewpassage deutlich wird, sind die Betorte nicht nur *utaki*, sondern auch buddhistische Tempel. Vor allem die Tempel in Shuri haben eine wichtige Bedeutung in der Betpraxis der spirituellen Heilerinnen, und die auch von I-san angesprochene „Pilgerrunde der zwölf Orte in Shuri“ (*Shuri jūnikasho meguri*), welche mit den zwölf chinesischen Tierkreiszeichen in Verbindung stehen, sind nicht nur für Kaminchu bedeutsam, sondern auch für (meist weibliche) Gläubige, die für die Gesundheit der Familie beten. So belegen historische Quellen aus dem Beginn des 18. Jahrhunderts, dass Familien in den Tempeln von Shuri und Naha Gebete für die Gesundheit der Familienmitglieder durchgeführt hatten, indem sie die Orte aufsuchten, in denen die Tierkreiszeichen der Familienmitglieder verehrt wurden (Inafuku 1997: 161). Für die jeweiligen Tierkreiszeichen gibt es entsprechende

buddhistische Gottheiten, die in den Tempeln verehrt werden<sup>161</sup>. In der Gegenwart sind die Tierkreiszeichen auf die folgenden vier Tempeln aufgeteilt<sup>162</sup>:

- Jigen'in (Kannondō): Maus, Stier, Tiger, Pferd, Drache, Schlange
- Ankokuji: Hahn
- Sairai'in (Darumadera): Hund, Wildschwein, Hase
- Seikōji: Schaf, Affe

Auch der von I-san erwähnte Tempel in Naha (Nami-no-ue) ist eine wichtige Verehrungsstätte, da hier alle zwölf Tierkreiszeichen an einem Ort verehrt werden.

*H: Ich gehe überall hin [um zu beten].*

*IP: Shuri...?*

*H: Ja, überall. Es gibt keine Orte, wo ich nicht hingehere.*

*IP: Alle Betorte? In Okinawa?*

*H: Ja, alle Betorte von Okinawa, [ ] ja. Der Grund dafür ist, von den Zeitaltern, die Ahnen, nicht? Nun, mein Glaube ist mit den Ahnen verbunden, weil die Wurzel ist, nun, die Ahnen. Darum muss man ihnen nachfolgen. Darum verbindet man es [ ], ja.*

*IP: Dann sind das Orte, die mit den Ahnen verbunden sind?*

*H: Ja, das gibt es auch. Die Gegend, wo ich selbst jetzt wohne, weil ich glaube, dass das Schicksal war, also von dort der ujigami oder andere [Orte], ja.*

*IP: Auch entfernte Inseln?*

*H: Auch zu den entfernten Inseln gehe ich. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

## 6.5. Arbeit mit Klientel

Sobald die Kaminchu ihre spirituelle Ausbildung absolviert hat, wird ihre Fähigkeit unter anderem auch an der Zahl ihrer Klientinnen gemessen, und da sie – zumindest in den

---

<sup>161</sup> Die Zuteilung der Tierkreiszeichen zu den buddhistischen Gottheiten ist gleichsam wie in Kernjapan: die tausendarmige Kannon für Maus, Gokuzō-Bosatsu für Stier und Tiger, Monju-Bosatsu für Hase, Fugen-Bosatsu für Drache und Schlange, Seishi-Bosatsu für Pferd, Dainichi Nyōrai für Schaf und Affe, Fudō Myōō für Hahn und schließlich Amida für Hund und Wildschwein (Heshiki 1983b: 376).

<sup>162</sup> In der frühen Shōwa-Zeit gab es noch eine andere Aufteilung der zwölf Tierkreiszeichen, doch wurden während des Krieges einige Tempel (beispielsweise das Enkakujī) zerstört. Auch im Jahre 1990 fand eine Veränderung statt, als das Banshōin seine Verehrungsobjekte für die Tierkreiszeichen des Drachen und der Schlange an den Kannon-Tempel, und jenes des Hasen an das Darumadera übergab (Inafuku 1997: 177).



meisten Fällen<sup>163</sup> – für ihre Arbeit nicht öffentlich wirbt, ist ihre Bekanntheit von Mundpropaganda abhängig. Wenn sie einen Ruf erlangt hat als eine Kaminchu, die „viele Treffer hat“ (*yoku ataru*), wird ihr Alltag mit zahlreichen verschiedenen Konsultationen und der Durchführung von Ritualen für ihre Klientel ausgefüllt sein.

Neben den Konsultationen, die eine zentrale Tätigkeit der Kaminchu sind, spielen spezielle Rituale zu diversen Anlässen eine wichtige Rolle in der spirituellen Praxis. Dabei kann unterschieden werden zwischen Ritualen, die aufgrund von besonderen Umständen, und jenen, die in einem zyklischen Rhythmus durchgeführt werden. Es werden, nach dem Teil über Konsultationen, drei Rituale vorgestellt: *mabuigumi*, *nujifaa* und *yashiki-ugan*. Beim ersten Beispiel handelt es sich um die Rückholung der verloren gegangenen Seele einer lebenden Person. Dieses Ritual, das häufig Kinder betrifft, muss nicht unbedingt von einer Ritualspezialistin wie einer Kaminchu durchgeführt werden, sondern kann auch von der Mutter oder Großmutter geleitet werden. Das zweite Ritual wird durchgeführt, wenn eine Person verstirbt, und dient dazu, die Seele der verstorbenen Person sicher ins Jenseits zu schicken. Das dritte Ritual ist ein Reinigungsritual des Hausgrundstückes. Während die ersten beiden Rituale zu besonderen Anlässen (bei *mabui*-Verlust und bei Tod) durchgeführt werden, ist das dritte Beispiel ein zyklisches Ritual. Die Schwerpunkte unterscheiden sich in den drei Beispielen: das *mabuigumi*-Ritual behandelt die Seele einer lebenden Person, das *nujifa* steht im Zusammenhang mit dem Jenseits (genauer, mit dem „neuen Jenseits“ *miigusoo*), und im *yashiki-ugan* wird der Aspekt der Grundstücksangelegenheiten hervorgehoben. Somit behandeln die drei Beispiele jeweils die Bereiche *ichimi-ban*, *miigusoo-ban* und *jiichi-ban*.

Wie bereits mehrmals hervorgehoben, behandeln Kaminchu private Bereiche. Bei Todesfällen oder bei einem Hausbau werden daher öffentliche Zeremonien durchgeführt, bei denen Kaminchu nicht – zumindest primär – involviert sind. So sind bei offiziellen Begräbnissen hauptsächlich buddhistische – männliche – Priester Ritualleiter, und öffentliche Zeremonien zur Errichtung eines Hauses (Jap. *jichinsai*) werden meist nach

---

<sup>163</sup> Es gibt auch Fälle, in denen eine Kaminchu ihre Dienste auf einer persönlichen Webseite im Internet anbietet. Auch können eigene autobiographische Publikationen mit der eigenen Kontaktadresse für neue Klientinnen sorgen.

shintoistischer Tradition – ebenfalls von männlichen Ritualleitern – durchgeführt<sup>164</sup>. Allerdings spielen hierbei Kaminchu eine wichtige Rolle, indem sie häufig für die Terminfestlegung dieser öffentlichen Rituale konsultiert werden.

#### 6.5.1. Konsultation

Die Konsultationen, die eine der Haupttätigkeiten einer Kaminchu sind, werden *hanji* genannt, was sehr häufig mit „Urteil“, „Deutung“ (Jap. *handan*) übersetzt wird. I-san benutzte auch die *uchinaaguchi*-Bezeichnung *sanmin* für die Kommunikation in der Konsultation (I-san, 15.6.2005, Nishihara).

Sakurai unterscheidet fünfzehn Aufgabenbereiche, in denen Klientinnen eine Yuta aufsuchen (Sakurai 1973: 200-203):

1. *Hachiunchi*, die Konsultation zu Neujahr, bei der die Klientin über das Schicksal der Familienmitglieder im neuen Jahr informiert wird. Dieser Brauch ist ein zyklisches Ritual zu Neujahr und man findet auch parallele Phänomene in Japan<sup>165</sup>.
2. Konsultation bei gesundheitlichen Problemen, vor allem in Situationen, in denen die Schulmedizin keine Heilung bewirkte.
3. Konsultationen bei familiären Streitigkeiten, bzw. gesellschaftlichen Konflikten wie etwa bei einer entscheidungstragenden Diskussion über eine Angelegenheit in der Gemeinschaft.
4. Konsultation für die Analyse eines Traumes.
5. Konsultation bei erfolglosem Geschäft, bzw. lang anhaltender unglücklicher Ernte oder ebensolchem Fischfang.
6. Konsultation bei neuen Veränderungen, wie etwa bei einer Geschäftseröffnung oder einem Berufswechsel.
7. Konsultation bei einem Hausbau, um etwas über die Lage und die „spirituelle Qualität“ des Grundstückes zu erfahren.
8. Konsultation bei Verlust eines Gegenstandes.

---

<sup>164</sup> Hierbei gibt es jedoch regionale Unterschiede. So berichtet Sered am Beispiel der Insel Henza von einer Reihe von – „offiziellen“ - Ritualen zur Hauserrichtung, bei denen Yuta, Betspezialistinnen und die Dorfpriesterin involviert sind (Sered 1999: 157-158).

<sup>165</sup> Zumindest für den Stand der 1970er Jahre werden nach Sakurai in Kernjapan zu Beginn des Jahres häufig *yamabushi* (Bergasketen) oder Betspezialisten eingeladen und zu dem Schicksal im neuen Jahr konsultiert. Im Nordosten Japans besuchen die als *itako* bekannten Medien zu Neujahr verschiedene Häuser, um mantische und divinatorische Rituale durchzuführen. Inwiefern die Bräuche jedoch noch in der Gegenwart durchgeführt werden, bedarf einer aktuellen Untersuchung (Sakurai 1973: 200-201).

9. Konsultation bei Heirat, um über die Harmonie der beiden Ehepartner, sowie über deren glückliche und unglückliche Jahre und ihrer passenden und unpassenden Himmelsrichtungen und Ähnliches zu fragen.
10. Konsultation in anzestralen Angelegenheiten, die das Ahnengrab oder die Ahnentafeln betreffen, wobei nach der korrekten Vorgehensweise gefragt wird, wenn die Angelegenheiten nicht richtig gehandhabt worden waren.
11. Rituale bei einem Wechsel oder einer Erneuerung des Grabes, und Rituale des Knochenwaschens.
12. Ritual für die Seele der Verstorbenen.
13. Ritual für die Aufnahme eines Adoptivsohnes, um die Ahnentafeln weiterzuführen. Dazu werden die Ahnen für ihre Zustimmung angebetet.
14. Ritual für die Rückholung der verlorenen Seele (*mabuigumi*).
15. Gebete für die Sicherheit für eine Reise. Diese Sitte wird in der Gegenwart zum Beispiel für Personen durchgeführt, die aus Gründen wie Studium oder Arbeitsstelle Okinawa verlassen.

Von diesen fünfzehn Aufgabenbereiche betreffen vier Punkte (Punkte 10 bis 13) die Ahnen und somit die jenseitige Welt der Verstorbenen, während der Rest die diesseitigen Angelegenheiten der Lebenden behandelt. So fasst man auch die Motive, eine Yuta aufzusuchen in zwei großen Kategorien zusammen: jenseitige und diesseitige Angelegenheiten. Zur ersten Kategorie zählen Ahnenangelegenheiten, Grabesangelegenheiten, sowie *kuchiyose*, Geisterbeschwörung von kürzlich Verstorbenen. In der zweiten Kategorie werden Zukunftsvorhersagen, Krankheiten, Haus- und Grundstücksangelegenheiten, Reisen, Beziehungen und besondere Ereignisse (beispielsweise Träume) genannt (Ishigaki 1983: 20).

Hier ist darauf aufmerksam zu machen, dass der Grund der Angelegenheit, eine spirituelle Heilerin aufzusuchen, mit dem tatsächlichen Konsultationsinhalt, beziehungsweise mit der Angelegenheit, die bei der Konsultation angesprochen wird, nicht unbedingt kollidieren muss. Denn eine wichtige Tatsache bei einer *hanji*-Sitzung ist, dass der Grund des Besuches von der Klientin nicht geäußert wird. So kann es zum Beispiel vorkommen, dass eine Klientin eine Kaminchu besucht, um über Haus- und Grundstücksangelegenheiten Rat zu bekommen, aber in der Konsultation über Ahnenangelegenheiten gefragt wird, sodass der Fokus auf einen anderen Bereich gerichtet wird.

Wie sieht nun solch eine Konsultation aus? Auch hier gibt es individuelle Unterschiede in der äußeren Form des Ablaufs wie auch in der Vorgehensweise der Kaminchu. Im Folgenden werden verschiedene Variationen vorgestellt:

### **M-san**

M-san empfängt zweimal im Monat an festgesetzten Tagen ihre Klientinnen, die telefonisch im Voraus eine Uhrzeit an den jeweiligen Terminen vereinbaren. Sie hat sozusagen bestimmte „Ordinationstage“, und zwar an jedem ersten und fünfzehnten Tag des chinesischen Kalenders (*kyūreki*). In ihrem Fall ist auch die Konsultationssituation markant, da sich der Altar und der Wartebereich im selben Raum befinden. Dies bedeutet, dass die Klientinnen, die auf ihre Konsultation warten, zur gleichen Zeit die Konsultation der anderen Frauen vor ihnen in der Reihe mithören können. Somit ist es nicht unüblich, dass Klientinnen auch die Konsultationsgespräche der anderen mitkommentieren oder Zustimmungen äußern. Ōhashi nennt eine Konsultation unter diesen Bedingungen „öffentliches *counselling*“ oder „öffentlicher Raum mit Null Privatsphäre“ (Ōhashi 1998: 164). Während der Wartezeit werden die Frauen mit Tee und Kleinigkeiten bewirtet, die M-sans Tochter zubereitet. Manchmal erhält die Tochter Hilfe von Frau A, einer Klientin etwa im gleichen Alter von M-san, die fast regelmäßig Konsultationen aufsucht und selbst als *ugansaa* (Betspezialistin) für M-sans Klientinnen Gebete durchführt. Da sich die Wartezeit in einigen Fällen über zwei Stunden hinziehen kann, sind die Klientinnen froh, eine kleine Stärkung zu bekommen. M-san erhält regelmäßig Süßigkeiten und kleine Aufmerksamkeiten von ihrer Klientel, und folglich ist der große Tisch im Hauptzimmer, an dem die Wartenden sowie M-san und die Klientin sitzen, stets mit Süßigkeiten, *senbei* (Reisgebäck) und anderen Kleinigkeiten gedeckt. Durch das gemeinsame Trinken und Essen entsteht eine entspannte Atmosphäre. Wenn eine neue Klientin das Haus von M-san betritt – ohne zu läuten oder zu klopfen, da die Tür an Konsultationstagen offen steht – rücken die wartenden Frauen zusammen, bereiten einen Sitzpolster für die neu dazugekommene Klientin vor, und sobald sie sich zum niedrigen Tisch dazusetzt, schenkt ihre Sitznachbarin Tee ein, um bei dieser Gelegenheit auch ihre eigene Tasse sowie die der anderen Anwesenden nachzufüllen. Für die älteren Frauen mit Gehbehinderungen sind niedrige Sessel bereit gestellt, da ihnen das Sitzen auf dem Boden Schmerzen bereitet. Diejenigen, die noch mit einer längeren Wartezeit rechnen müssen, da

sie mehrere Klientinnen vor sich haben, kommen manchmal untereinander ins Gespräch, doch ist das nicht mehr als ein gegenseitiges Ausfragen über ihre Erfahrungen mit Kaminchu, oder über ihre Kontaktaufnahme zu M-san. Im Allgemeinen hören die Klientinnen den Konsultationen aufmerksam zu, mit steigender Angespanntheit je näher die eigene Konsultation rückt.

Die eigentliche Konsultation beginnt damit, dass die Klientin ihre Adresse und die Namen ihrer Familienmitglieder mit den chinesischen Jahreszeichen aufschreibt. Zusätzlich wird auch die Familienstruktur notiert, beispielsweise, dass der Ehemann der erstgeborene Sohn ist usw. Nachdem M-san die Informationen von der Klientin erhalten hat, gibt sie diese an ihr Beschützer-*kami* weiter, indem sie das Notierte vor ihrem Altar noch einmal wiedergibt. Dies kann in einem einfachen Rezitieren erfolgen, oder sie kann auch in einer Art Gesang diese Informationen vor ihrem Altar vorsingen. In dieser Phase entsteht die Kommunikation mit ihren *kami*, denn sobald sie die Adresse und die Namen mitgeteilt hat, wendet sie sich wieder ihrer Klientin zu, und beginnt mit verschiedenen Aussagen oder Fragen. Das Honorar für die Konsultation – 5.000 Yen – wird in den meisten Fällen zu Beginn auf den Tisch gelegt, und am Ende von M-san dem Altar überreicht. Bei einer Frau nahm M-san nur 3.000 Yen an, und gab den Rest der Klientin zurück – vermutlich, da sie finanzielle Schwierigkeiten hatte.

In manchen Situationen kommt es vor, dass eine wartende Klientin sich auch in die Konsultation einmischt, indem sie eine bestimmte Aussage laut kommentiert, wie zum Beispiel, als M-san ihrer Klientin erklärte, wie sie spezielle Gebete für ihr *hi nu kan* durchführen solle, da es noch nicht richtig als *hi nu kan* der Zweigfamilie (*bunke*) aufgestellt wurde.

*M: Es wurden keine Gebete durchgeführt, um zu benachrichtigen, dass es [das hi nu kan] das hi nu kan der Zweigfamilie ist.*

*Klientin: Mache ich sie [die Gebete] selbst? Oder lasse ich sie machen?*

*M: Wenn Sie das selbst können, machen Sie es selbst.*

*Wartende Klientin: Es ist besser, Sie lassen es machen! (Forschungsprotokoll, 12.4.2006)*

M-san selbst wird während der Konsultation nicht selten unterbrochen – entweder von Telefonanrufen, oder jedes Mal, wenn eine neue Person das Haus betritt und sie begrüßt. Häufig überreichen die Klientinnen Geschenke an M-san, beispielsweise Süßigkeiten oder

einen Sack Reis, und M-san legt diese vor den Altar. Viele der vor allem älteren Frauen verbeugen sich kurz mit zusammen gefalteten Händen vor dem Altar, bevor sie sich zu den anderen wartenden Frauen dazusetzen.

Bei dieser Form der „offenen Konsultation“, in der die wartenden Klientinnen die Inhalte der vorigen *hanji*-Sitzungen mithören, kann dadurch Privatsphäre geschaffen werden, dass die Stimmlautstärke reduziert wird, wie im folgenden Beispiel:

10:30 Frau J (Ende 30er) kommt dran. Sie hat ein bisschen ein angeschwollenes Gesicht (vom Alkohol oder Rauchen?). Schon während sie wartete, notierte sie energisch etwas in ihr Heft, und ihre Bewegungen waren eher ruckartig als weich. Als sie vor M-san saß, schrieb sie eilig die Informationen auf ein Blatt Papier und überreichte es M-san. Ich dachte zuerst, sie kann nicht reden, aber als M-san genauere Details fragte (sehr leise und geheimnisvoll), antwortete sie leise zurück. Vielleicht konnte sie auch nicht laut reden, denn ihre Stimme klang heiser und rauchig. M-san ging zwischendurch auf die Toilette, und Frau J holte währenddessen zwei Päckchen Taschentücher vom anderen Tischende. Eine ältere Frau, die in Begleitung von zwei anderen Frauen hier war, fragte inzwischen Frau J, ob man bei der Konsultation die Adresse angeben muss.  
(Forschungsprotokoll, 16.12.2005)

Aufgrund akustischer Bedingungen oder der häufigen Verwendung von *uchinaaguchi* oder wiederum aufgrund der sprunghaften Veränderung des Themas war es mir nicht bei jeder Konsultation möglich, alles zu protokollieren. Besonders die Übergänge der verschiedenen Themen während eines *hanji* waren schwer zu differenzieren, was beispielsweise im folgenden Protokoll gezeigt wird, indem zuerst von der verstorbenen Schwägerin über Grundstücksangelegenheiten, bis hin zum ältesten Sohn und seinen sozialen Problemen gesprochen wird:

11:13 Eigentlich ist jetzt Frau K (43) dran, aber sie lässt Frau G (53) vor.  
Ältester Sohn (Drache)  
Zweiter Sohn (Schlange), verstorben  
Älteste Tochter (Stier)

*M: Ich sehe gusoo.*

*G: Die ältere Schwester ist verstorben. Die Schwägerin.*

M-san rät ihr, zum Grab zu gehen und für die Schwester zu beten. Aber sie soll danach nicht direkt nach Hause gehen, sondern in den Supermarkt oder woanders, und auch dort die Toilette benutzen. Sonst, so M-san, komme der Geist mit.

Frau G selbst ist die zweitgeborene Tochter. Es geht nun um Grundstücksangelegenheiten. Frau G sagt, sie haben letztes Jahr *jiichiban* [Konsultation bezüglich Grundstücksangelegenheiten] gemacht.

*M: Ist in der Nachbarschaft eine Baustelle?*

*G: Wir haben für das Grundstück 141 gebetet, das wir vom Vater bekommen haben.*

*M: Überprüft bitte die Richtung des Drachen und der Schlange [südöstliche Richtung]. Früher gab es (in der Nähe?) eine Höhle.*

*Es geht jetzt um den ältesten Sohn im Pubertätsalter.*

*M: Er hat umare, aber er macht nur halbe Sachen. In der Oberschule kann er nicht richtig Beziehungen mit anderen Menschen aufbauen. Er selbst übernimmt nicht die Initiative, Freundschaften zu knüpfen. Das ist manikata von den Ahnen. Ist der nächstgeborene Sohn verstorben?*

*G: Ja, als Baby.*

*M: Jetzt sind für ihn [den ältesten Sohn] die Freunde wichtiger als die Eltern. Aber er hat keine Freunde. (...) Dieses Kind, seine Seele (kokoro) tut ihm weh.*

*G: Wird er ignoriert?*

*M: Nein. Er wartet, bis die anderen ihn ansprechen. Er macht von sich aus nichts.*

*G: Er sagt, er macht von sich aus.*

*M: Das reicht noch nicht. Seine Seele muss von sich aus heller werden. Macht er Klubaktivitäten?*

*G: Fußball.*

*M: (...) Auch wenn man viel Geld hat – die Seele kann man nicht kaufen.*

*M-san rät, Gebete durchzuführen für den verstorbenen Sohn und für die Ahnen (gwansuban). Bis zur vierten Generation sollen die Gebete durchgeführt werden.*

*M: Frauen sind aktiver. Deshalb sollst Du Deinen Sohn aufheitern. Es wird alles gut werden, er wird Freunde finden. Sag ihm, Tante M (M-bāchan) hat so gesagt. (Forschungsprotokoll, 20.7.2005)*

Am Anfang dieser Konsultationspassage wird ein interessanter Punkt angesprochen: um zu vermeiden, dass nach dem Grabbesuch der Geist der verstorbenen Schwägerin nicht mit der Klientin mitkomme, rät ihr M-san, eine öffentliche Toilette zu benutzen, bevor sie nach Hause geht – ein angewandtes Beispiel zur Funktion des *furu nu kan*. In Bezug auf das Hausgrundstück rät M-san, die Richtung des Drachens und der Schlange zu untersuchen, ob es keine Ursache für negative Einflüsse gäbe – die Zeichen entsprechen den chinesischen Jahreszeichen der Geburtsjahre der Söhne (wobei der zweitgeborene Sohn bereits als Baby verstarb). Schließlich führt M-san die scheinbar passive Haltung des ältesten Sohnes auf das Imitationsmuster (*manikata*) der Ahnen zurück, wobei sie auch anmerkt, dass er spirituell sensibel sei (*umare*). Offensichtlich kennt M-san den Jungen auch persönlich, da sie am Ende der Konsultation der Mutter sagt, sie soll ihrem Sohn ausrichten, „Tante M“ sagt, es werde alles gut.

## H-san

H-san führt ihre Konsultationen vor einem bestimmten Spiegel durch und schreibt die Mitteilungen von ihrem *kamisama* auf. Die Notiz erhält die Klientin überreicht und sie wird bei Bedarf näher erklärt. Während ihrer Initiationszeit bekam H-san eine Anweisung von ihrem *kami*, sie solle einen Spiegel kaufen, in der Größe, dass man etwa die Hälfte des Körpers spiegeln kann.

*H: Mit dem Spiegel deute ich die Menschen. „Woher sind Sie gekommen?“, so etwas frage ich nicht. Wenn Leute kommen, dann sehe ich sie mir an, indem ich sie mit dem Spiegel beleuchte, weil das [heilige] Licht drinnen ist. Von kamisama, da ist das Licht drinnen.*

*IP: Licht?*

*H: Weil das Licht mit kamisama drinnen ist, darum habe ich den Spiegel in der Mitte aufgestellt. Mit dem Spiegel...*

*IP: Ist es ein besonderer Spiegel?*

*H: Ja, ein besonderer Spiegel. Kamisama hat Anweisungen gegeben, und ihn mir gegeben. Dass ich einen Spiegel aufstellen soll, der ungefähr den Oberkörper zeigen kann. Aber das kostet ja 60.000 Yen. 60.000, 70.000 Yen, damals. Und dann [hat kamisama gesagt]: „Du hast jetzt kein Geld, also kauf einen [Spiegel] um 30.000 Yen. Dann“ – das waren auch alles Anweisungen von kamisama – „dann werde ich da hineingehen. Licht, mit Licht werde ich hineingehen. Den Menschen sollst Du helfen, anschauen, nachdem Du Deine eigenen Sachen gut gemacht hast.“ Die Sachen über meine Ahnen sollte ich also gut machen, und dann konnte ich den Menschen, ihnen helfen. Und das habe ich gemacht.*

*(...)*

*Wenn jemand zu mir kommt, dann sage ich sofort zu kamisama „Bitte sage mir etwas über diese Person“, und ich frage [kamisama], warum dieser Mensch zu mir gekommen ist. Und das, was kamisama sagt, schreibe ich auf. (...) Und dann falte ich es zusammen und übergebe es der Person, das Manuskript. (...) Und da, wo es schwer zu verstehen ist, da überrede ich die Person... es ist kein Überreden, sondern eher erkläre ich es, bis sie es versteht.*

*(H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Selbst wenn H-san in dieser Passage erwähnte, dass sie die Besucher nie danach frage, woher sie gekommen seien, erklärte sie in einem anderen Gespräch, dass sie von ihren Klientinnen auf jeden Fall die Adresse und die Familienkonstellation benötige, um eine Konsultation durchzuführen (Forschungsprotokoll, 6.1.2007).



## I-san

I-san empfängt ihre Klientinnen nach telefonischer Vereinbarung an Tagen, an denen sie nicht selbst heilige Stätten besucht. Sie empfängt etwa drei bis vier Personen pro Tag, wobei eine Konsultation etwa eineinhalb bis zwei Stunden beansprucht (Forschungsprotokoll, 15.6.2005). Wie bei M-san und H-san ist es auch in ihrer Konsultation von Bedeutung, dass sie von den Klientinnen die Adresse des Wohnortes und die Konstellation und Geburtsjahre der Familienmitglieder erhält.

*I: Zum Beispiel von Kunigami, in Kunigami gibt es ein Dorf, das H heißt, von dort kommt eine Kundin. Sie hat ein Kind in der ersten Klasse Grundschule. Und noch ein Kind mit zwei Jahren und ein Kind mit etwa neun Monaten, also drei Kinder. Und dieser Junge, der in die erste Klasse geht, ist sehr, irgendwie, also, wie sagt man, yanchaboo, also ein Lausejunge ist er in der Schule. Deswegen sorgt sie [die Mutter] sich und kommt zu mir. Aber ich kann das schon sehen, sofort. Von dieser Person, die Kinder, das älteste ist in der ersten Klasse, dann noch ein zweijähriges Mädchen, und ein kleiner Junge, also weil das da geschrieben ist, wenn ich mit dieser Person spreche, also wenn ich sie anschau, dann sehe ich hinter ihr, wie sich das Kind in der Schule benimmt. Darum, sie ist gerade neulich gekommen, aber diese Person war äußerst erschrocken. Sie hat das sogar ihrer Mutter gesagt, weil sie in Kunigami ist. Und dann, als sie gekommen ist, als sie kam und „Ich bitte darum“ sagte, und ich darauf „Ja, ja“ und ich habe kamisama Räucherstreifen aufgestellt [klatscht in die Hände], „Ja, von Kunigami, von dort und dort ist sie gekommen.“, sage ich „Also, warum ist sie heute hierher gekommen“, so spreche ich mit kamisama. Daraufhin „Ja, also, ja, wegen dem Kind ist sie besorgt, und gekommen“, sagt kamisama. „Ja, ja“, sage ich und es kommt gleich heraus. Kamisama lässt mich das sagen. „Dein Sohn, der älteste Sohn, der in die erste Klasse geht, er wirft in der Schule mit Sachen, darum, weil es gefährlich ist, wenn er mit Sachen auf Menschen wirft und sie sich verletzen können, darum passt in der Familie auf, und lässt ihn nicht mit Sachen werfen.“, so sage ich. Und dann – denn deswegen ist sie ja gekommen, [sie sagt:] „In der Schule wirft er mit Büchern oder Schuhen und wurde vom Lehrer ermahnt, und wir haben einen Anruf von der Schule bekommen. Ja, warum ist es denn. Warum wirft er denn mit Sachen“. Um darüber Rat zu holen sei sie gekommen. Und weil ich das gesagt habe, hat sie gesagt „Das macht Angst, ich habe Angst, warum wissen Sie das? Warum wissen Sie, dass er mit Steinen wirft?“, fragt sie. Weil ich es gesagt habe, bevor sie es erwähnt hatte. Kamisama [hat das gesagt]. Seltsam. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

## Analyse: Die Wohnadresse als essentieller Teil der Konsultation

Konsultationen werden je nach Kaminchu individuell unterschiedlich durchgeführt, doch gibt es dennoch gemeinsame Elemente in der Vorgehensweise. Die Klientin teilt der Kaminchu ihre Adresse und die Konstellation ihrer Familie mit. Eine skeptische Person mag hier

vielleicht vermuten, dass eine Kaminchu nun dadurch, dass sie die Wohnadresse ihrer Klientin kennt, auch die verschiedenen Gerüchte in dieser Gegend verknüpfen, und deshalb den Grund der Angelegenheit feststellen kann. Jedoch ist es häufig der Fall, dass Klientinnen eine Kaminchu von einer entfernten, ihr fremden Gemeinschaft besuchen, um eben diese Möglichkeit auszuschließen, dass die Heilerin als Mitglied der Wohngemeinschaft über verschiedene Angelegenheiten informiert ist. Die Bezeichnung für eine Heilerin aus einem anderen Dorf ist *yusushima no yuta* (Yuta von einem fremden Dorf). Sakurai weist darauf hin, dass Klientinnen solch eine *yusushima no yuta* aufsuchen, wenn sie Zukunftsweissagungen erfahren möchten, da sie keine innerfamiliären Angelegenheiten mit einem Dorfmitglied teilen möchten. Handelt es sich allerdings um Rituale für Verstorbene oder Angelegenheiten, die das Grab betreffen, konsultieren Klientinnen häufig eine *shimayuta*, d.h. eine Heilerin aus dem eigenen Dorf (Sakurai 1973: 57).

Im folgenden Auszug erklärte I-san, dass die Adresse ausschlaggebend dafür sei, dass sie während der Konsultation die Wohnsituation der Betroffenen „sehen“ kann.

*I: Zum Beispiel werden wir gefragt, warum wir alles wissen, wo das doch eine Kundin ist, die zum ersten Mal kommt, wo ich doch noch nie in ihr Haus gegangen bin, und nie etwas darüber gehört habe. Das finden die Kunden seltsam. Warum wir Sachen sehen von Orten, die wir überhaupt nicht kennen, warum wir das Grundstück vom Haus sehen. Warum, werden wir gefragt, weil sie zweifeln daran, sie finden das fragwürdig. Aber, wir sind so, dass wir zum Beispiel wenn man die Adresse von hier sagt, also zum Beispiel da und da von Yakena, Katsuren da und da, welche Nummer, dann können wir schon das Grundstück sehen. Dann sehen wir es schon. Ah, solch ein Tor ist da und dann ein Brunnen, und da hinten ist irgendwie ein, ein kleiner Kiefernbaum, ein Baum, und hier ist irgendwie ein kleines Häuschen, und wenn man so geht und weitergeht, ist ein Haus, und das Tor ist so, und hinten ist irgendwie ein Schweinestall, so und so gebaut, so etwas sehen wir. Kurz gesagt, vom Haupteingang aus können wir alles durchsehen, auch hinten. Wie das Haus beschaffen ist. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Auch K-san betonte die Wichtigkeit der Adresse in der Konsultationssituation, in dem Sinne, dass ihr *kamisama* zum Wohnort direkt „hingehen“ könne.

*K: Die Adresse... wenn man eben die Adresse nicht sagt, kann kamisama das wohl nicht wissen, denke ich. Das banchi [Grundstück(snummer)], wenn ich die Nummer des banchi mitteile, kann kamisama dann direkt hingehen, und weiß es dann eben. (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

Neben der Wohnadresse als wichtiger Bestandteil einer Konsultation sind auch örtliche Aspekte in den Konsultationsinhalten zu erkennen. So fragte M-san in der oben genannten Passage ihre Klientin, ob es in der Nähe des Hauses eine Baustelle gäbe. Im Zusammenhang mit Erkrankungskonzepten wurde schon im Abschnitt über „Topographische Ursachen“ und „Das Hausgrundstück als Körper“ über verschiedene ortsbezogene Gründe für Krankheit und andere Missstände berichtet.

### 6.5.2. *Mabuigumi*

Wie bereits im Unterkapitel über Seelenvorstellung angesprochen, wird mit *mabui* ein Seelenkonzept verstanden, das den Körper des Lebenden verlassen kann. Das *mabuigumi*-Ritual, wörtlich „*mabui*-Hineingeben“, wird durchgeführt, wenn eine Person durch eine Schocksituation – beispielsweise bei einem Unfall oder einem emotionalen Schreck – ihr *mabui* verloren hat, und dadurch geschwächt und motivationslos wurde. Vor allem Kinder sind diesem Risiko ausgesetzt, und nicht selten haben Personen in ihrer Kindheit die Erfahrung von *mabuigumi* gemacht<sup>166</sup>.

In der folgenden Passage gibt I-san verschiedene Gründe für den *mabui*-Verlust an, wobei sie auch Stress und lange Krankenhausaufenthalte nennt. Für den Begriff der Seele hatte I-san neben dem *uchinaaguchi*-Begriff *mabui* noch drei weitere Begriffe verwendet: *sei*, *seikon*, und *tamashii*.

*IP: Was ist der Grund, weshalb man das mabui verliert?*

*I: Es gibt verschiedene Gründe, warum das mabui verloren geht. Zum Beispiel, das sogenannte sei, man sagt auch seikon [Seele], dazu sagt man sei, auch wenn die Menschen Stress, zu viel Stress haben, dann wird die Seele von diesem Menschen, tamashii, erschöpft und geschwächt. Das wird schwächer, der Körper wird seelisch schwächer. Kurz, wenn man erschöpft ist und erledigt (kuta kuta), dann ist das nicht mehr von diesem Menschen der Körper. In dieser Situation sagt die Seele: „Du bist jetzt übermüdet, ruhe Dich aus“, oder „So sollst du machen“, und das macht sich eben vom Körper her bemerkbar. Zu diesem Zeitpunkt macht man auch das sogenannte mabuigumi, wir machen das. Also wieder zurück zum Ursprung. Klar? Also, der Körper, der sich bis jetzt überanstrengt hat, von der Erschöpfung bringt man das wieder zurück zum Ursprung mit Gebeten, ogami. Und dann [gibt es] wiederum Unfälle. Wenn man ein Auto hat oder ein Motorrad [ ], dann stößt man zusammen und hat einen Unfall. In solch einem Moment erschrickt der Mensch. Und in diesem*

---

<sup>166</sup> In einer Befragung von 269 Personen gaben 40,9% der Befragten an, dass *mabuigumi* eine Wirkung habe, und 65,4% hatten selbst Erfahrung mit *mabuigumi* (Ōhashi 1998: 373).

*Augenblick fällt das sogenannte mabui ab. Es fällt herunter, an dieser Stelle. In solch einer Situation macht man auch mabuigumi. Klar? Und dann, Krankheit, bei Krankheit, also wenn ein Mensch wegen Krankheit ins Krankenhaus gebracht wird. Wenn das auch eine lange Krankheit ist, und er lange, ein, zwei, drei Monate oder sogar ein halbes Jahr im Krankenhaus ist. Dann macht man auch mabuigumi. Weil, er schläft ja die ganze Zeit, das ist ja nicht das normale Leben. In so einer Situation macht man auch mabuigumi. So ist das. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Wenn eine Person ihr *mabui* verloren hat, so wird ihr Zustand als *mabui utushi* oder *mabui uti* („*mabui*-Verlust/Fall“), beziehungsweise *mabui nugi* („*mabui*-Entzug“) diagnostiziert. Es wird gesagt, dass sich dieser Zustand auch zu einer ernsten Krankheit auswachsen und sogar den Tod verursachen kann, wenn nicht dafür gesorgt wird, dass das verloren gegangene *mabui* wieder in den Körper zurückgeholt wird. Wichtig ist dabei herauszufinden, wo man das *mabui* verloren hat. Damit einher geht die Auffassung, dass das *mabui* noch an dem Ort, an dem man den Schock erfahren hat, verweilt. Folglich dient das *mabuigumi*-Ritual dazu, das verloren gegangene *mabui* am Unfallort einzufangen und in den Körper der geschwächten Person hineinzugeben. Das *mabuigumi*-Ritual kann sowohl von professionellen spirituellen Menschen wie der Kaminchu als auch von Familienmitgliedern (meistens weiblich und der älteren Generation angehörig, wie zum Beispiel der Großmutter) ausgeführt werden. In einem vereinfachten Beispiel kann eine Mutter bei ihrem Kleinkind *mabuigumi* durchführen, indem sie das Kind – nachdem es beim Spielen gestürzt ist – tröstend umarmt, und die Worte „Mabui, mabui! Komm wieder zurück!“ (*Mabui, mabui, uuti kuuyoo!*) ausruft. Ist die Mutter am Unfallort nicht anwesend, und wird der *mabui*-Verlust erst später als solcher erkannt, muss zuerst eruiert werden, wo und wann die Person eine Schrecksituation erfahren hat, in der sie das *mabui* vermutlich verloren hat. Danach wird erkundet, welche Kleidung die betreffende Person an diesem Tag angehabt hat. Dieselbe Kleidung wird daraufhin zum Unfallort mitgenommen, zusammen mit einem Tablett mit Opfergaben, wie Früchten, *mochi*, Sake und Salz. Am Unfallort wird der Name der betreffenden Person gerufen, und mit einem *san* werden winkende Bewegungen gemacht und das *mabui* in die Kleidung hineingegeben und sozusagen eingefangen. Zu Hause streift man diese Kleidung auf den Körper der betreffenden Person und führt so die Rückführung der verloren gegangenen Seele durch. Auch kann es vorkommen, dass am Unfallort drei Steine eingesammelt werden, die das *mabui* repräsentieren sollen. Diese Steine werden zusammen mit dem *san* für einige Tage am Kopfende des Bettes aufbewahrt.

An anderer Stelle (Prochaska 2007a) wurden bereits drei Fallbeispiele von *mabuigumi* vorgestellt. Das erste Beispiel handelt von einem 29jährigen Mann (Herr T.N.), der einen leichten Autounfall hatte, bei dem er selbst nicht verletzt wurde, bei dem sein Auto aber leicht beschädigt wurde. Seine Tante, die eine „Yuta“ ist, meinte, dass der Ort, an dem der Unfall stattgefunden hat, ein häufiger Unfallort sei, was damit begründet wurde, dass dort viele „Seelen“ (*rei*) seien. Sie sprach ihrem Neffen zu, ein „Reinigungsritual“ (*oharai*) durchzuführen, welches sie, zusammen mit seiner Mutter zu Hause leitete. Neben den Orten des *hi nu kan*, der Toilette und den vier Ecken des Hausgrundstücks, wurde auch beim Auto selbst Gebete durchgeführt (Interview am 11.10.2006, Nishihara). Im zweiten Beispiel erzählte ein Mann in den 50ern (Herr K.S.) von seinem Unfall, den er durch einen Schlag auf den Kopf erlitt, als er im Park spazieren war. Er wurde mit einem Schädelbruch ins Krankenhaus eingeliefert, und befand sich in einem kritischen Zustand. Die ersten zwei Wochen seines Krankenhausaufenthaltes schienen für ihn wie aus dem Gedächtnis gelöscht, denn in dieser Zeit konnte er sich nur in zusammenhanglosen Inhalten äußern. Seine Schwiegermutter führte gemeinsam mit seiner Ehefrau im Park, wo er den Unfall erlitt, ein *mabuigumi*-Ritual durch (Interview am 12.10.2006, Nishihara). Schließlich beschreibt das dritte Fallbeispiel eine 19jährige Frau (Frau I.M.), die mit ihrer Freundin einen kleinen Autounfall hatte, woraufhin die „*obaa*“ (alte Verwandte) der Freundin ein *mabuigumi* initiierte. Sie fuhren gemeinsam zur Unfallstelle und die Verwandte leitete das Betritual, bei dem sie auch *onigiri* (Reisbällchen) mithatte, die die beiden Frauen zu Hause nach dem Ritual gemeinsam mit der Familie essen mussten. Zusätzlich sammelte sie am Unfallsort drei Steine ein, die sie ihnen ebenfalls nach Hause mitgab (Interview am 14.10.2007, Nishihara).

Wie schon angemerkt, wird das *mabuigumi*-Ritual nicht ausschließlich von Kaminchu durchgeführt, sondern kann auch von „gewöhnlichen“ Personen durchgeführt werden, oder – wie es Ōhashi spezifizieren würde: von Personen, die für „*kaminess*“ sensibilisiert sind, vor allem Frauen mittleren bis höheren Alters. Dieses Merkmal kann auch bei den Ritualleiterinnen der Fallbeispiele bestätigt werden. Sowohl Herr T.N. als auch Frau I.M. machten das *mabuigumi*-Ritual erst auf Initiative einer anderen Person. In allen drei Fällen sind folgende Elemente vorzutreffen: dieselbe Kleidung wie beim Unfall wurde zum Ritualort (in zwei von drei Fällen war es der Unfallsort) mitgenommen, der Name der betreffenden Person wurde gerufen und das *mabui* symbolisch in die Kleidung „herbeigewunken“, und anschließend wurde diese Kleidung in der Nähe des Schlafortes der betreffenden Person

aufbewahrt. Wenn die Person, die das *mabui utushi* erfahren hat, noch ein Kind ist, wird häufig am selben Abend nach dem *mabuigumi*-Ritual sein Lieblingsessen serviert. Im dritten Fall mussten Frau I.M. und ihre Freundin ein *onigiri* zu Hause mit den Familienmitgliedern essen.

Nach Sakurai wird das verloren gegangene *mabui* je nach Verlustort verschieden benannt – beispielsweise *hakamabui*, wenn es bei einem Grab verloren ging, oder *kaamabui*, wenn es bei einem Brunnen den Körper verließ. Wenn der genaue Unfallsort nicht bekannt ist, kann man das verloren gegangene *mabui* durch die Toilette, über das *furu nu kan*, zurückrufen, und in diesem Fall wird das *mabui* nach Sakurai *furumabui* genannt (Sakurai 1973: 37).

Neben der Auffassung, dass das *mabui* am Ort des Verlustes weilt, bis es eingefangen wird, gibt es auch die Vorstellung, dass das verloren gegangene *mabui* in der Gestalt des Besitzers erscheinen kann<sup>167</sup>.

*I: Zum Beispiel: ich gehe irgendwohin und sehe einen bestimmten Menschen. „Nanu, warum ist diese Person hierhergekommen?“, so frage ich mich. „Aha, hat diese Person hier etwa ein Haus gebaut?“ Aber es gibt eben diesen gewöhnlichen, wirklichen Menschen, der in der Realität lebt, und dann das mabui, das verloren gegangen ist. Und wenn ich diese Person ansprechen möchte, ist sie nicht mehr da. „Ah, das war ein ichimabui“, sage ich. Es gibt den Fall, dass die Seele von diesem Menschen sich gelöst hat, das sogenannte mabuigumi, da gibt es das [Ritual], wo man es dem ursprünglichen Menschen zurückgibt. Das losgelöste mabuyaa, die Seele wird zu diesem Menschen zurückgerufen und in den Körper zurückgegeben. Wenn man das nicht macht, wird der Betroffene krank oder schläft oder erleidet einen Unfall oder verursacht einen [Unfall]. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

#### **Analyse: „Haben Sie zufällig mein *mabui* gesehen?“<sup>168</sup>**

Die Vorstellung, die dem *mabui*-Ritual zugrunde liegt, ist die, dass die Seele (das *mabui*) durch einen Schrecken vom Körper „hinunterfällt“ und an diesem Ort verweilt. Vergleichbar dazu wäre etwa der Ausdruck im Deutschen „Mir ist das Herz in die Hose gerutscht.“, womit ebenfalls die Idee von einem „Fallen“ verbunden ist. Im Übrigen gibt es auch im lateinamerikanischen Kontext das Phänomen des *susto*, bei dem es sich um den

<sup>167</sup> Dieses Phänomen des verlorenen gegangenen *mabui* als Art Doppelgänger-Gestalt wird im Übrigen auch in der Gegenwartsliteratur Okinawas behandelt, wie etwa in den Kurzgeschichten „Mabuigumi“ von Medoruma Shun oder „Mabui no yukue“ von Ikegami Eiichi.

<sup>168</sup> So betitelt der Schriftsteller Ikegami Eiichi seine Kurzgeschichtensammlung (*Atashi no mabui mimasen deshitaka?*, 2002).

Seelenverlust durch eine Schrecksituation handelt, und die Symptome zeigen starke Parallelen zu denen des *mabui-utushi*, wie etwa Schwächegefühl, Schlaflosigkeit oder Gedächtnisverlust (Houghton u. Boersma 1988: 149). Houghton und Boersma argumentieren, dass sich die Symptome von *susto* mit jenen der Trauer (*grief*) gleichen: der Verlust der Seele ist somit stellvertretend für den Verlust des Sicherheitsgefühls, den Verlust der Kontrolle über eine Angelegenheit oder den Verlust des Selbstwertgefühls (Beispiele handeln etwa von einer Frau, die vom Ehebruch ihres Mannes erfährt oder von einer Person, die vor den Klassenkameraden bestraft wird) (Houghton u. Boersma 1988: 146-149). Der rituelle Umgang mit *susto* ist daher ein wichtiger Schritt in der Trauerarbeit, da er den Verlust anerkennt. Auch in den obigen *mabuigumi*-Fallbeispielen sind die *mabui*-Verluste gleichzeitig stellvertretend für den Verlust des Sicherheitsgefühls (im ersten und im dritten Beispiel) oder den Verlust der Kontrolle und des Bewusstseins (im zweiten Beispiel). Auf der anderen Seite jedoch bezeichnete der Informant im ersten Beispiel das *mabuigumi* als „Reinigungsritual“ (*oharai*), und merkte an, dass der Unfallsort nach Meinung seiner Tante negative Kräfte habe (die Seelen der Verstorbenen). Daraus könnte man schlussfolgern, dass in seinem Fall nicht nur sein *mabui* zurückgeholt wurde, sondern er auch von negativen Einflüssen gereinigt wurde.

Der Ort des *mabui*-Verlustes als wichtiges Element im *mabuigumi*-Ritual könnte zur Annahme führen, dass die betreffende Person durch den Besuch des Unfallsortes die Erinnerung an den Schrecken bewältigt, und so das „Trauma“ verarbeitet. Andererseits aber muss die Teilnahme des Kranken am *mabuigumi*-Ritual nicht dringend erfolgen. So war unter den drei oben erwähnten Fallbeispielen Herr K.S. gar nicht beim Ritual anwesend, da er noch immer im Krankenhaus war. Als weiteres wichtiges Element dient deshalb die Kleidung, in die das *mabui* symbolisch „eingefangen“, und welche dem Kranken übergeben wird. Auch das Einnehmen einer Speise, wie im dritten Beispiel das *onigiri*, das zum Unfallsort mitgebracht wurde, symbolisiert eine Art der „Einverleibung“.

Wenn der Ort des *mabui*-Verlustes nicht ermittelt werden kann, dient die Toilette als stellvertretender Ort, um das *mabui* herbeizurufen. Die Toilette, und damit das *furu nu kan*, wird auf diese Weise als *utuushi* – „Übergang“ – verwendet.

### 6.5.3. Nujifaa

*I: Und dann, noch eines ist noch, wenn ein Bekannter oder Familienmitglied, wenn ein vertrauter Mensch stirbt, klar, wenn er stirbt, weil er in einer anderen Welt ist, ja, diese Welt und jene Welt, klar? Weil die Lebenden und die Welt, in der die Toten weilen, anders ist, in so einem Fall, da muss man [die Verbindung] zu den Freunden und Familie trennen. Weil die Welten anders sind. Wenn man das nicht so macht, bei den Menschen gibt es nämlich welche, wenn sie sterben, dann haben sie nicht das Bewusstsein, dass sie tot sind, dass sie gestorben sind. Darum kommt die Seele immer zum Ort, wo man oft war und gegessen oder gelernt hat oder wo die Freunde sind. Mit dem Glauben, dass man noch lebt. In solch einem Fall, wenn das passiert, bringen sie den Menschen verschiedene, irgendwelche Schaden, das bleibt dann bei dieser Person hängen. Also, wenn das passiert, die Welten sind ja anders, die Seele, rei. Darum muss man in so einem Fall [sagen]: „Du bist in jener Welt. Wir sind in dieser Welt, wir sind in der lebenden Welt. Du und wir sind in verschiedenen Welten, Du bist gestorben und tot, verstehe das bitte. Ja, geh weg, Du kannst hier nicht mehr kommen.“ Und nachdem wir das [die Verbindung] getrennt haben, machen wir [ein Ritual für] mabuyaa. Klar? Also auch in solch einem Fall machen wir das. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Im Gegensatz zum *mabuigumi*-Ritual, bei dem unter *mabui* die Seele eines lebenden Menschen verstanden wird, beschäftigt sich das *nujifaa*-Ritual mit der Seele eines verstorbenen Menschen. Man unterscheidet daher auch *ichimabui* (*mabui* von einer lebenden Person) und *shinimabui* (*mabui* von einer verstorbenen Person). *Nujifaa* wird vor allem als notwendig angesehen, wenn die betreffende Person außerhalb ihrer gewohnten Umgebung verstorben ist, beispielsweise im Krankenhaus, bei einem Unfall oder im Ausland<sup>169</sup>.

Einer Informantin zufolge sollte das *nujifaa*-Ritual in jedem Falle durchgeführt werden, d.h. auch, wenn die Person in ihrer gewohnten Umgebung verstorben ist. So wie in der obigen Passage von I-san geschildert, wird angenommen, dass die Seele des Verstorbenen über den eigenen Tod nicht weiß, und noch immer in der gewohnten Umgebung verweilt. Somit kann das *mabui* des Verstorbenen nicht in das Jenseits gelangen, und in diesem liminalen Stadium zwischen Diesseits und Jenseits kann es auch als potentieller Verursacher von übernatürlichen Störungen gesehen werden. Das *shinimabui* kann erst dann ins Jenseits gelangen, wenn die entsprechenden Riten durchgeführt werden.

---

<sup>169</sup> Die Vorstellung, dass die Seele des Verstorbenen am Unfallsort verweilt, könnte auch in Verbindung gebracht werden mit dem auch in Europa verbreiteten Phänomen, bei Unfallsorten mit Todesopfern Kreuze aufzustellen und somit kleine Gedenkstätten zu errichten.



Die Riten haben die Funktion, dass sie die Seele der verstorbenen Person über den eigenen Tod benachrichtigen, und sie ins Jenseits schicken.

*I: Nujifaa bedeutet, wenn jemand an einem Ort gestorben ist, dann haftet er noch dort an diesem Ort. Aber wenn man stirbt, ist man nicht in dieser Welt, sondern im Jenseits, man darf nicht mehr hier sein. Sonst leidet man. Darum sage ich dieser Person: „Du darfst nicht mehr herkommen. Auch wenn deine Frau oder deine Kinder noch so liebenswürdig sind. Wenn du wie eine noch lebende Person kommst, um deine Frau, deine Kinder, deine Enkelkinder zu treffen, verursacht das im Gegenteil verschiedene... schlechte Einflüsse. Du bist nicht mehr einer von dieser Welt.“ So sage ich. Und: „Du brauchst dir keine Sorgen zu machen, du wirst ins Jenseits kommen.“ Und ich bitte kamisama, und schicke ihn zum Jenseits. Das ist nujifaa. Nujifaa bedeutet nugigun, die Seele ausziehen. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

Idealerweise wird ein *nujifaa*-Ritual direkt nach dem Ableben einer Person durchgeführt, beispielsweise im Krankenhaus im Krankenzimmer, in dem die Person verstarb. Dabei ruft die Kaminchu im Krankenzimmer die Seele der Person mit Räucherstreifen herbei. Die Räucherstreifen werden in weißes Ritualpapier eingewickelt und in den Brustbereich der verstorbenen Person gelegt. Wenn der Leichnam im Krematorium verbrannt wird, kann so gleichzeitig auch die Seele ins Jenseits gelangen. Wenn jedoch das *nujifaa*-Ritual nicht unmittelbar nach dem Ableben der Person durchgeführt wurde, so muss das *shinimabui* nachträglich ins Familiengrab gebracht werden. Hier gibt es wiederum zwei Möglichkeiten: wenn die Person im Krankenhaus verstorben ist, sollte das *nujifaa*-Ritual im Krankenzimmer durchgeführt werden. Dazu wird wiederum das *shinimabui* mit Räucherstreifen herbeigerufen. Hier ist es wichtig, die genauen Informationen über die verstorbene Person zu nennen, wie etwa Namen, Geburtsjahr (Jahreszeichen), Adresse, und die Dauer, die sie im Krankenzimmer verbracht hat. In manchen Fällen dürfen im Krankenhaus keine Räucherstreifen angezündet werden. Wenn es erlaubt ist, so verbrennt man die Räucherstreifen jedoch nur bis zur Hälfte. Der zweite Teil des *nujifaa*-Rituals erfolgt vor dem Familiengrab. Die Räucherstreifen werden hier wieder ausgepackt und diesmal bis zum Ende verbrannt. Somit ist das *nujifaa*-Ritual beendet, und das *shinimabui* wurde dem Familiengrab, zu den sterblichen Überresten übergeben.

*I: In den meisten Fällen werde ich nach der Entlassung aus dem Krankenhaus gebeten, nujifaa zu machen. Entlassung bedeutet, nachdem der Leichnam herausgetragen wurde. Zum Beispiel [sagen sie mir dann]: „Wir haben schon eine Einäscherung durchführen lassen.“ Aber es gibt auch Fälle, in denen mir gesagt wird: „Jetzt ist er gestorben. Jetzt, jetzt ist noch der Leichnam im Krankenhaus.“ In diesem Fall nehme ich Räucherstreifen, 12 Stück, und ich*

*gehe dorthin und sie tragen den Leichnam. Dann mache ich es sofort, ich sage „Bitte komm mit.“, und wenn sie ihn wegtragen mache ich es sofort beim Bett. Mit diesen Räucherstreifen mach ich so [I-san macht mit ihren Armen schwingende Bewegungen], und ich sage Herr So-und-so von dort-und-dort, auch das Tierkreiszeichen, und die Uhrzeit, wann er verstorben ist. Und ich sage zur Seele „Du darfst hier nicht mehr bleiben. Ich bin gekommen, um dich zu holen, bitte komm auf die Räucherstreifen, willkommen, bitte komm mit.“ Und was ich damit mache, ist Folgendes, und zwar gibt es ja den Sarg. Wenn jemand stirbt, gibt es einen Sarg. Ich nehme die Räucherstreifen und gebe sie dem Verstorbenen, sodass er sie an der Brust hält. Und dann wird er eingäschert. Und mit der Einäschierung wird es [die Seele] mitgenommen. Kurz gesagt, der Körper des Verstorbenen wird dorthin getragen, und auch seine Seele. Die Seele wird dort [auf die Räucherstreifen] übertragen, und geht mit. Und ich sage „Ich habe nujifaa gemacht.“ Ja. Das ist nujifaa, das man macht bei einem Verstorbenen. Das ist nujifaa von einem Menschen. Bei Menschen, die tödlich verunglückt sind, ist es dasselbe. Man geht zum Unfallort, weil es [die Seele] noch dort ist, und man nimmt es von dort weg, das ist auch nujifaa. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

In der Realität jedoch sind viele Krankenhäuser ablehnend bezüglich spirituellen Ritualen innerhalb der Krankenzimmer. Wenn das *nujifaa* nicht im Krankenzimmer selbst durchgeführt werden kann, so kann es stattdessen beim Ausgang vor der Leichenhalle durchgeführt werden. Auch hier werden die Informationen zur verstorbenen Person genannt, und das *shinimabui* wird zu den Räucherstreifen herbei gewunken.

*I: Es gibt Krankenhäuser, die [die Bitte um eine Durchführung von nujifaa] nicht ablehnen, aber es gibt auch welche, die es verbieten und die sagen „Nein, das geht nicht!“, und dann ist es problematisch. Aber wenn sie es ablehnen, gibt es auch eine eigene Methode. Nun, wenn sie sagen „Bitte! [Machen Sie nujifaa!]“, gehe ich zum Krankenzimmer der betreffenden Person, und ich nehme [wörtl. ziehe heraus] die Seele vom Bett. Das mache ich, wenn sie sagen „Bitte schön!“. Aber wenn sie sagen „Nein, das geht nicht!“, dann gibt es die Leichenkammer. Reianshitsu, verstehst Du? Da, wo die verstorbenen Personen aufbewahrt werden. Und dann, von hier, von der Leichenkammer, normalerweise nehmen sie die Verstorbenen von hier weg... sie tragen sie weg, damit sie nicht von den anderen gesehen werden, nicht? Und dann, von da, wo sie ihn heraustragen, wo sie den Leichnam heraustragen, im Krankenhaus, zum Zimmer gerichtet, da bete ich. Wenn sie ablehnen, wenn sie sagen, ich kann nicht hinein, dann gibt es die Möglichkeit, es dort zu machen, wo sie den Leichnam von der Leichenhalle heraustragen. Und dann vom Eingang, ich meine Ausgang, da stelle ich Räucherstreifen auf und ich sage die Adresse, in der und der Straßenummer, der Herr So-und-so, geboren an dem und dem Monat an dem und dem Tag, mit dem und dem chinesischen Tierkreiszeichen, ist in diesem Krankenhaus im dritten Stock ein halbes Jahr, sechs Monate hier gelegen. Und er ist an dem und dem Tag verstorben, und ich bin gekommen, um seine Seele zu holen. Und wenn ich [auf diese Weise] das/die kami bitte,*

*dann sind bei der betreffenden Person auch andere Patienten, Patienten, für die noch nicht nujifaa gemacht worden ist, und die sind liegen gelassen worden im Krankenhaus. Deshalb, wenn ich nur sage „Ich werde beten.“, dann kommen alle und schauen, sie kommen, um zu schauen. „Ist das für mich?“, fragen sie sich. Es gibt ja Leute, die gerne nujifaa machen lassen möchten, aber es werden Leute einfach liegen gelassen, die davon überhaupt nichts wissen. Und wenn ich nur so sage, fragen sie „Ist das für mich? Für mich?“. Und es gibt ja auch Personen mit gleichem Nachnamen. Aber wenn ich die Adresse sage, der und der Herr mit diesem Tierkreiszeichen, der in diesem Krankenzimmer auf dem und dem Stockwerk war, dann weiß es die betreffende Person auch, und denkt „Ah, es ist für mich!“. So ist es. Aber idealerweise sollte es am Krankenbett durchgeführt werden. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

In der folgenden Passage spricht T-san von einem „Reinigungsritual“ für eine Frau, die im Krankenhaus verstorben ist, wobei es sich um *nujifaa* handelte. Interessanterweise berichtet sie, dass sie nachher zu einer spirituellen Heilerin (Yuta) gegangen sei, um nachzufragen, ob das Ritual erfolgreich abgelaufen ist, und um sicherzugehen, dass die Seele der Frau nicht noch dort verweile.

*T: Also, in letzter Zeit bin ich bis nach Naha gegangen, mit einer Übernachtung. Ich hab oharai für eine Großmutter gemacht, die im Krankenhaus gestorben ist.*

*IP: Nujifaa?*

*T: Nujifaa. Und dann habe ich es dem Grab überbracht. Und dann weiß ich ja nicht, ob es wirklich angekommen ist. Von der verstorbenen Person, das da (are). Ich weiß ja nicht. Darum bin ich zu [einer?] Yuta gegangen. „Ich habe an dem und dem Tag so etwas gemacht, wie ist es geworden, ist es noch dort?“, habe ich gefragt, und mir wurde von allen gesagt, dass es sehr gut gelaufen ist. Auch wenn ich es selbst mache, weiß ich es ja nicht, ob es durchgekommen ist oder nicht. (T-san, I-Insel, 9.8.2005)*

Ōshiro Hiromi stellt im Artikel „Die Realität von Altern, Krankheit und Tod in Okinawa“ (2008) ein persönliches Fallbeispiel vor, indem der Umgang mit dem Tod ihrer Großmutter und den damit verknüpften Angelegenheiten mit Yuta dargestellt werden. Sie beschreibt zuerst ihre Großmutter, die ab ihrem mittleren Alter oft eine Yuta aufgesucht hatte, und die positive und beruhigende Wirkung, die sie bei ihr nach den Konsultationen beobachten konnte. Die meisten Familienmitglieder hießen den häufigen Kontakt der Großmutter mit der Yuta nicht unbedingt gut, doch stellten sie sich auch nicht dagegen, wenn sie beispielsweise für die Schicksalsweissagungen im neuen Jahr oder Dankgebete für die bestandene Prüfung der Enkelin die Yuta aufsuchte. Im Alter von 90 Jahren jedoch verstarb die Großmutter im Krankenhaus. Die Familienmitglieder beauftragten eine buddhistische

Firma mit den Angelegenheiten der Beisetzungsfeier, und die Gedenkriten bis zum 49. Tag nach dem Tod wurden abgehalten. Dabei entwickelte sich eine Diskussion unter der – vor allem älteren – Verwandtschaft, ob das vorübergehende weiße *ihai* (Ahnentafel) noch vor dem 49. Tag durch das übliche *ihai* ersetzt werden sollte oder nicht. Die Familienmitglieder waren beunruhigt über diese Unklarheit, und beschlossen, eine Yuta aufzusuchen – auch waren sie dabei der Meinung, dass es im Sinne der Großmutter sei. Bei den Konsultationen – insgesamt besuchten die Tochter, Schwiebertochter und Enkelin zwei Yuta und einen *sanjinsoo* – stellte sich heraus, dass verschiedene Handlungen vernachlässigt worden seien, beispielsweise wurde versäumt, das *hi nu kan* vom Tod der Großmutter zu informieren, oder Nägel und Haare der Großmutter in den Sarg mitzugeben, oder es wurde bei den Gedenkriten zu wenig Ritualgeld geopfert (Ōshiro 2007: 80-81). Ein weiterer dringender Hinweis in den Konsultationen war, dass ein *nujifaa* nötig sei. Zwar wurde im Krankenzimmer der Großmutter direkt nach ihrem Ableben ein *nujifaa* durchgeführt von der Tochter, doch wurde geurteilt, dass jemand, der kein Spezialist ist, es nicht machen könne. Deshalb beschloss die Familie, ein „professionelles“ *nujifaa* durchführen zu lassen, und das Krankenhaus war in dieser Hinsicht auch kooperativ. Ōhashi führt aus dieser persönlichen emischen Perspektive aus, wie der Kontakt mit Yuta zuerst durch die Unklarheit über eine Angelegenheit (das Wechseln des weißen *ihai*) begann, und daraus eine Reihe anderer komplexer Handlungen (*nujifaa* und weitere Betrituale) entstand. Sie betont dabei auch die Funktion der Trauerarbeit für die Familienmitglieder durch diese Rituale – ein Schwerpunkt, auf den noch im Analyseteil näher eingegangen wird.

### **I-sans verstorbener Schwiegervater bittet um *nujifaa***

I-san, die berichtet hatte, dass sie Erfahrung mit *nujifaa* habe, schilderte in einem fokussierten Interview (31.1.2007, Nishihara) ein Ereignis während ihrer spirituellen Ausbildungszeit, in welchem die wichtigen Aspekte der Initiationszeit – Begegnungen mit der spirituellen Welt, Ablehnung von der Umgebung, Unterweisung einer *sensei*, Beschäftigung mit *kamigoto*, und schließlich Anerkennung – gut dargestellt werden. Der Gesamtablauf des Interviewteils über diese Schilderung ist im Anhang. Hier werden Auszüge im chronologischen Handlungsablauf wiedergegeben, wohingegen im wirklichen Interview inhaltliche Sprünge in der Erzählfolge erkennbar sind.

Im Alter von 32 Jahren begegnete I-san dem Geist ihres Schwiegervaters, der um die Durchführung des *nujifaa* bat. Der Schwiegervater, der während der Schlacht von Okinawa ums Leben kam, erschien ihr zu Hause in Gestalt eines japanischen Soldaten. I-san, die gerade dabei war, die Wäsche aufzuhängen, konnte sich im ersten Augenblick nicht rühren. Sie fragte sich, ob es sich um eine Halluzination handelte, doch erkannte sie rasch, dass es sich bei dieser Männergestalt mit buschigem Bart um einen Geist handeln musste. Als der Geist sie in *uchinaaguchi* fragte, ob sie die Ehefrau des drittgeborenen Sohnes sei, wusste sie, dass es sich um den Vater ihres Mannes handeln musste.

*I: Und ich – ich spreche nicht laut, weil kein Mensch da ist – ich sage: „Ja, ich bin die Braut vom drittgeborenen Sohn.“ Und so haben wir zu zweit kommuniziert, also bei uns, da kommt das und wir nehmen das auf, und dass ich mich bewege, das bedeutet, dass ich das aufnehmen soll, vom kamisama, das macht kamisama, und mein Körper konnte sich wieder bewegen.*

Sie wurde daraufhin aufgefordert, ein Heft und einen Stift zu holen, und sich am Küchentisch hinzusetzen. Obwohl es Hochsommer war, zitterte sie vor Kälte, weshalb sie rasch aus dem Kasten einen Wintermantel holte. Wie von äußerer Kraft geführt, zeichnete I-san daraufhin drei fast idente Bilder von einer Landschaft.

*I: Etwa ein Bild von einem Baum, einer Höhle und einem Fluss, der fließt, alles musste ich zeichnen. (...) Es sind zwar Bilder mit ähnlichen Formen, aber wo etwas anders war, das war, auf dem ersten Bild, da waren die Bäume so und nicht zerstört.*

Die drei Bilder zeigten denselben Ort – jedoch zu unterschiedlichen Zeiten. Im ersten Bild war der Zustand vor dem Krieg abgebildet. Das zweite Bild zeigte den verwüsteten Ort zur Zeit der Schlacht von Okinawa, und das dritte Bild zeigte die Gegenwart. Der Geist des Schwiegervaters teilte ihr auch mit, dass der Fluss nicht allzu tief sei, und von links nach rechts fließe. Zusätzlich ließ der Schwiegervater sie eine liegende Menschengestalt in der Nähe des Flusses zeichnen, die ihn selbst abbilden sollte. I-san verstand, dass er darauf hinweisen wollte, dass er an diesem Ort verstarb und noch immer dort verweilte.

*I: Also, das war sozusagen der Beweis, es war gemeint, dass ich dorthin, zu diesem Ziel gehen soll. Also das ist jetzt so, und in der Nähe der Höhle, da ist es so, und er hat mich gebeten, für ihn *nujifaa* zu machen.*

Sie fragte ihn, um welchen Ort es sich handelte, und der Geist des Schwiegervaters gab ihr nähere Hinweise über den Namen des Ortes, und verschwand daraufhin. In diesem Moment

wich auch das Kältegefühl, und I-san bemerkte im Interview, dass es sich also um „Besessenheit“ (*hyōi*) handelte.

*I: „Wenn man auf der Hauptinsel (Okinawa) Takidun sagt, weiß man es, da gibt es nur einen Ort, man weiß es gleich“, sagte er und dann ist er verschwunden. Das hat er nur gesagt, zu mir, nur das. Das hat er mitgeteilt. Und weil er verschwunden ist, und ich hatte schon die Bilder fertig gemalt und die Kälte ist auch weggegangen, mein Zittern auch, also das war von rei, das war hyōi.*

I-san, die gerade in der Phase ihrer spirituellen Ausbildung war, entschied sich, ihre *sensei* (spirituelle Lehrerin) zu konsultieren. Davor berichtete sie ihrem Mann von der Begegnung mit dem Geist des Schwiegervaters und seiner Bitte um die Durchführung von *nujifaa*. Ihr Mann bat sie, die drei gezeichneten Bilder nicht zur *sensei* mitzunehmen. Auch den Grund des Besuches für die Konsultation gab sie nicht bekannt, doch die Lehrerin konfrontierte sie sogleich mit der Frage, ob jemand zu ihrem Haus gekommen sei. I-san schilderte die Begegnung mit dem Geist des Schwiegervaters, und die Information, dass es sich bei dem Ort um ein Dorf namens Takidun handelte. I-sans *sensei* bestätigte, dass es in Tomishiro solch einen Ort gebe. Doch um das *nujifaa* durchzuführen, mussten auch die Familienmitglieder informiert – und involviert – werden. I-san stellte sich einem Treffen mit ihrer Schwiegermutter und ihren beiden Schwägern – schon wissend, dass die Familie ihres Mannes nichts für spirituelle Bereiche übrig hatte und selbstverständlich kein *nujifaa* für den verstorbenen Schwiegervater durchgeführt hatte. Vor allem den zweitältesten Sohn und dessen Frau, die beide Pädagogen waren, beschrieb I-san als „Realitätsmenschen“ (*genjitsuteki na ningen*). Auch die Schwiegermutter zeigte kein Verständnis.

*I: „So etwas gibt es nicht“, meinte sie. „Das gibt es nicht. Denn wieso hast du, wieso hast du überhaupt gewusst, dass das der Vater ist?“, fragte sie. Das ist ein Gedanke von einem Realitätsmenschen, denn mein Mann ist nämlich [Jahrgang] Shōwa 16. Und ich bin Shōwa 28. Und der Krieg ist Shōwa 20. (...) Ich war also noch gar nicht geboren, ich war als Mensch noch gar nicht da, warum könne ich denn mit Sicherheit sagen, dass das der Vater gewesen ist? Aber, das ist eben ein gewöhnlicher Gedanke, der Gedanke von einem gewöhnlichen Menschen. Aber seltsamerweise war ich darüber nicht erzürnt, weil eben, die anderen können das ja nicht sehen. Auch wenn man es nicht sehen kann, dann macht es ja keinen Sinn, sich zu ärgern. Also es war klar, dass es viel Zeit in Anspruch nehmen würde, damit sie Verständnis haben, aber ich wollte ihnen auf jeden Fall klarmachen, dass es so etwas gibt, also so etwas [eine Bestimmung] war da.*

Die Familienmitglieder reagierten ablehnend, und meinten, es könne sich wohl nur um einen Traum oder eine Einbildung handeln. Die Schwiegermutter fragte I-san daraufhin, wie denn der Geist ausgesehen habe, und bat sie, ihn genau zu beschreiben.

*I: Also sagte ich: „Ja, ich habe verstanden. Ich sage es so, wie es war, also hört gut zu. Also zuerst war sein Bart, der war besonders dicht...“ Nachdem ich das gesagt hatte, sagte sie: „Das reicht!“, das sagte sie während sie weinte. „Das ist genug!“ Ja, darum ist das, da ist rei [ ] ist das, das ist die Arbeit des Vaters. Ja, damit er auf jeden Fall verstanden wird, hat er sein Kennzeichen gezeigt. Und daraufhin hat die Mutter mit fließenden Tränen gesagt: „Ich habe verstanden. Das trifft zu. Wenn er sich schon zwei, drei Tage lang nicht rasiert hat, da war er hier, wie ein Bär, ganz dicht ist es geworden, das war sein Kennzeichen, das war mein Mann.“ Und sie hat geweint, und das ist doch verstanden worden. Und dann, sie hat die ganze Zeit geweint, und diesmal gesagt: „Ich habe verstanden. Bitte verzeihe mir.“ (...) Und sie weinte, weil es ja doch ihr eigener Ehemann ist. Weil er bei mir ist. Ich stehe in der Nähe, und er ist die ganze Zeit bei mir, ich bin vom Vater eingenommen. Darum, dass ich auch das sage, das sage ich zwar, kurz gesagt, kuchiyose, sagt man, es kommt zwar von meinem Mund heraus, aber das, was übertragen wird, ist vom rei des Vaters, das macht das so, man kann das nicht mit den Augen sehen, aber es kommt so mit der Aura, und deshalb weint sie. Ich bin zwar die Schwiegertochter, aber jetzt bin ich nicht die Schwiegertochter, das kann sie fühlen, darum weint sie. Und dann, dann sagte sie: „Ich habe verstanden. Wir machen es.“*

I-san beschreibt die Situation, dass der Geist des Schwiegervaters durch sie sprach. Seine Anwesenheit wurde nicht unbedingt mit Worten, sondern – wie sie ausdrückte – durch die „Aura“ übermittelt. Die Schwiegermutter willigte ein, das *nujifaa* durchzuführen, und die Schwäger stimmten auch zu. Bis dahin hatte I-san die drei Bilder, die sie bei der Begegnung mit dem Geist des Schwiegervaters zeichnen musste, niemandem außer ihrem Ehemann gezeigt. Als nun der Termin für das *nujifaa* festgelegt wurde, beteiligten sich die Schwiegermutter, die beiden Schwäger, I-sans *sensei* und I-san selbst daran. Sie fuhren zu dem Ort in Tomishiro, und fragten einen Bauern nach dem Dorf Takidun. Der Bauer gab Weganweisungen zum Dorf und bestätigte auch, dass es dort einen seichten Fluss gebe, der von rechts nach links fließt. Als die Gruppe am Ort angekommen war, holte I-san die drei Bilder heraus und verglich diese mit der Landschaft.

*I: Als wir dort ankamen, also wir warteten bis alle ankamen und standen da. Und von dem Punkt aus, wo wir standen war die Landschaft, die wir sahen, genau ident mit dem, was ich gezeichnet habe. Und da waren alle erschrocken. Und da, zu diesem Zeitpunkt haben wir gedacht: „Also so etwas gibt es wirklich...“, und auch die Mutter [ ] und die Brüder, der Bruder, der auch Erzieher ist, sie haben immer wieder mein Heft betrachtet, zum Heft geschaut*

*und hierhin [zur Landschaft] geschaut – „Ah, das ist da, und das hier ist die Höhle, das ist dort.“, sagten sie, das war wirklich seltsam. „Wirklich seltsam ist das.“, sagten sie. „Wie“, sie fragten: „Wie ist wohl diese Welt erschaffen?“ Und der Bruder, der Lehrer ist, hat mich gefragt: „Ist das so, als würdest Du einen Film sehen, ist das in so einem Maßstab? Oder ist das im Maßstab wie Fernsehen? Oder ist das ganz klein?“ Also dafür hat er schließlich doch Interesse. Und daraufhin sagte ich: „Bei uns ist das nicht so, dass wir es wie in einem Film sehen, auch nicht wie im Fernsehen. Wir sehen es so, wie es ist. Wie es ist.“ (...) Nicht wie in einem Film, und auch nicht verkleinert, so wie es ist. „Das ist seltsam.“, sagte er, und das, das war der Auslöser, dass die Familienmitglieder [mir] alle geglaubt haben.*

I-sans sensei führte das *nujifaa*-Ritual durch, indem sie an dem Ort nahe dem Fluss, der nach der Zeichnung der Sterbeort des Schwiegervaters war, 49 Steine einsammelte, und das *shinimabui* von der Durchführung des Rituals benachrichtigte. Anschließend wurden die Steine zum Grab überbracht und somit „verbunden“. Die Zahl 49 kommentierte I-san mit der Erklärung, dass der Mensch aus 49 Knochen bestehe.

*I: „Also für den Menschen vom Rattenjahr, jetzt machen wir nujifaa. Komm bitte mit.“, hat sie [die sensei] gesagt. „Jetzt, jetzt. Es ist zwar spät geworden, aber jetzt ist die Familie mitgekommen“. Und in so einer Situation [ ] fließen dann doch Tränen.*

I-san interpretierte dieses Erlebnis als Aufgabe von den Ahnen. Interessanterweise handelt es sich bei dieser Angelegenheit nicht um ihre blutsverwandtschaftlichen Ahnen, sondern um ihre eingeheiratete Familie. Sie betonte die Wichtigkeit, dass die Familie ihres Ehemannes Verständnis für ihr Schicksal als Kaminchu und damit zusammenhängend ihre spirituellen Tätigkeiten habe.

*I: Darum war das von den Ahnen mir gegenüber eine Prüfung, diese... als Ausbildung wurde mir das gegeben, denke ich. Und das war der Familie gegenüber, die Schwiegertochter war der Familie gegenüber, (...) weil sie eine Person ist, die Kaminchu wird, war das auch dafür [eine Prüfung], damit alle Verständnis dafür haben, glaube ich. Ja, von den Ahnen, damit ich gerettet werde, also nicht retten, sondern eher damit ich von der Familie Verständnis habe, denn sonst kann ich das ja nicht machen. Darum, ich, also diese Schwiegertochter ist so eine Schwiegertochter. Damit ich das ordentlich mache, damit ich ordentlich verstanden werde, darum war das vom Vater die Nachricht, denke ich. (...) Ja, aber die Geister (rei) und die Ahnen, die wollen doch gerettet werden, die Ahnen, kurz gesagt, dass man ohne Schwierigkeiten lebt, das ist wenn die Menschen den Ahnen, die [noch] nicht die ewige Ruhe haben, Besänftigungsrituale machen, dann werden sich die lebenden Menschen das erste Mal verwirklichen. Ja, darum habe ich darum gebeten und aus diesem Grund habe ich in die Familie eingeheiratet, und sich mir zu*



*widersetzen bedeutete sich den Ahnen zu widersetzen und den kamisama zu widersetzen, darum mussten sie [mir] zuhören.*

Gerade darin lag ihrer Meinung nach die Bedeutung dieses Ereignisses, dass die eingeheiratete Familie, die bis dahin nicht offen für spirituelle Bereiche war, durch sie mit den Ahnen und somit mit der spirituellen Welt verbunden sein könne.

Schließlich betonte I-san die Wichtigkeit des Ortes und wies auf den Zusammenhang ihrer ersten Begegnung mit dem Geist des Schwiegervaters und den Umständen seines Todes hin.

*I: Das ist, dies, also von den Menschen, die im Krieg verstorben sind, die Opfer geworden sind, also kurz gesagt der Ort, der Ort ist wichtig. Deshalb ist der Vater, der Vater ist in Takidun über einem Fluss zusammengebrochen und gestorben. Er ist im Wasser gestorben, das ist ja kalt. Und ich, ich habe ja gefroren, das Wasser.*

#### **Analyse: Der Sterbeort als Aufenthaltsort des *shinimabui***

Hamasaki Moriyasu, Professor für Philosophie an der Ryūkyū Universität, sieht im *nujifaa*-Ritual eine wichtige Funktion der Trauerarbeit (*grief care*) für die Hinterbliebenen. Er untersuchte in einer Studie vor allem die Akzeptanz für *nujifaa* bei Todesfällen im Krankenhaus (Hamasaki 2007), und interviewte unter anderem eine schon pensionierte Krankenschwester (Frau M.A.), die als Oberschwester in ihrem Krankenhaus (N-Krankenhaus) *nujifaa* durchführte. Das ausschlaggebende Ereignis, das sie zu dieser Initiative führte, war eine ältere „Yuta“, die eines Tages ins Krankenhaus kam, um *nujifaa* durchzuführen. Mit weißen Haaren und im weißen Gewand kam sie mit einem Tablett in der Hand, und eilte ins Krankenzimmer. Die Angestellten sowie die Patienten im Krankenhaus erschrecken über das Erscheinen dieser Frau, und Frau M.A. befürchtete, dass die Yuta für viele Patienten kein gutes Omen darstellte, da sie mit Tod in Zusammenhang gebracht werde. Die Yuta eilte ans Krankenbett, in dem der Patient verstarb, und wollte *nujifaa* durchführen. Da aber der Patient schon vor zwei Tagen verstorben war, war das Krankenbett nun von einem anderen Patienten belegt, der über die Frau erschrak. Einerseits verstand Frau M.A. den Wunsch der Hinterbliebenen, ein *nujifaa*-Ritual für den Verstorbenen durchführen lassen zu wollen, doch sie wusste auch, dass die Anwesenheit einer Yuta im Krankenhaus viel Angst und Unruhe auslösen würde. Frau M.A. sprach bei einer Arbeitssitzung ihr Vorhaben aus, von der Krankenhaussseite aus *nujifaa* durchzuführen, damit die Hinterbliebenen der verstorbenen Person Trost und Beruhigung finden. Mit einfachen Paraphernalien wie Salz,

Reis und *san* führte sie zusammen mit den Familienangehörigen *nujifaa* durch (Hamasaki 2007: 4-14). Nach Hamasaki wird durch solche Initiativen seitens des Krankenhauses viel für die Trauerarbeit der Hinterbliebenen bewirkt.

Auch am Beispiel von Ōshiro Hiromi war die Funktion des *nujifaa* als Trauerarbeit für die Hinterbliebenen erkennbar. Ein interessanter Punkt in diesem Fall ist die Tatsache, dass die Familienmitglieder zuerst der verstorbenen Großmutter zuliebe die spirituellen Konsultationen in Anspruch nahmen. Da die Großmutter regelmäßig spirituelle Heilerinnen besuchte und selbst regelmäßige betete, waren die Hinterbliebenen der Meinung, dass sie nach ihrem Tod auch der Durchführung eines *nujifaa* sehr zustimmen würde. Ōshiros Studie ist daher zugleich eine persönliche Darstellung der Entwicklung von einer Person, die Gebete ausführt, zu einer (verstorbenen) Person, die Gebete erhält. Ein weiterer Aspekt im Beispiel von Ōshiro ist die Funktion der Kaminchu als Erhalter der spirituellen Tradition. Als die älteren Verwandten bei der Trauerfeier uneinstimmig waren, was die Handhabung der weißen Ahnentafel betraf, konnten die Familienmitglieder erst beruhigt sein, nachdem eine Yuta damit beauftragt wurde. Aus der Sicht vieler spirituellen Heilerinnen, wie auch Personen, die der spirituellen Tradition nahe stehen, haben buddhistische Riten nur eine „oberflächliche“ Wirkung, während eine Yuta/Kaminchu die Angelegenheit „von der Wurzel“ behandelt.

Das Beispiel von I-san und dem *nujifaa*-Ritual für den verstorbenen Großvater verdeutlicht, dass selbst nach 40 Jahren die Familienmitglieder in der Beschäftigung mit dem Verstorbenen Trauerarbeit erfahren – das Ritual ermöglicht die „Erinnerung“ im wörtlichen Sinne der „Wieder-Vereinigung“ (*re-membering*). Der Kulturanthropologe Satō Takehiro hebt die Wichtigkeit des Gedenkens für im Krieg Verstorbene hervor, welches im *nujifaa* realisiert wird: „Im *nujifaa*-Ritual verkörpert die Kaminchu selbst den Kriegsgefallenen, und das Ritual wird zum Ort, an dem die Erinnerung wiederhergestellt wird.“ (Satō 2006: 130). Im Fall von I-san waren mehrere Elemente ausschlaggebend, dass die Familie des Ehemannes Verständnis für die spirituellen Bereiche zeigte. Es waren dies sogenannte „Beweise“ oder „Zeichen“, die selbst „realitätsbezogene Menschen“ als standhafte Argumente sehen: beispielsweise die Tatsache, dass I-san das äußerliche Merkmal des Schwiegervaters nennen konnte, die Informationen über den Ort (der Fluss, der von rechts nach links fließt), die ein Außenstehender (ein Bauer in Tomishiro) bestätigte und vor allem die Bilder, die mit dem tatsächlichen Ort übereinstimmten.

Wenn das *nujifaa* nicht direkt beim Sterbeort durchgeführt werden kann, etwa wenn im Krankenhaus die Durchführung des Rituals abgelehnt wird, dient ein anderer Ort – I-san nannte den Ausgang bei der Leichenhalle – als „Übergang“ und stellvertretender Ort.

*I: Und wenn sie sagen, es geht nicht, dann mache ich es vor dem Ausgang der Leichenhalle. Kurz gesagt, das ist utuushiban. Kurz gesagt, yōhai (Ferngebete). Von einem entfernten Ort, gibt man Gebete hinein. Ja, dazu sagt man utuushiban, utuusu, von hier gibt man es durch. (I-san, 31.1.2007, Nishihara)*

#### **6.5.4. Yashiki-ugan**

Im Unterschied zu *mabuigumi* und *nujifaa*, die Rituale zu bestimmten Anlässen sind, ist das *yashiki-ugan* ein zyklisches Ritual. *Yashiki-ugan* bedeutet „Hausgrundstück-Betritual“, und idealerweise sollte dies zweimal im Jahr – im zweiten und achten Monat nach dem chinesischen Kalender – durchgeführt werden. Die Funktion des *yashiki-ugan* liegt darin, das Hausgrundstück von schlechten Einflüssen zu reinigen, damit die Familienmitglieder in einer harmonischen Umgebung leben können. Damit verbunden sind zwei Auffassungen: zum einen, dass negative, übernatürliche Einflüsse zu Krankheit führen können, und zum anderen, dass ein bestimmter Ort eine große Wirkkraft auf das Wohlbefinden der darin Lebenden hat.

Im Folgenden wird ein Fallbeispiel wiedergegeben, bei dem M-san das *yashiki-ugan* für Frau O durchführte. Frau O ist eine eingetragene Frau aus Kernjapan. Ihr Mann ist vor einigen Jahren verstorben, und sie lebt mit ihrem Sohn zusammen.

#### ***Yashiki-ugan* bei Frau O, durchgeführt von M-san, am 28. November 2006**

Für die Durchführung des *yashiki-ugan* wurde ein glücksverheißender Tag gewählt, und zwar *taian*. Auch das Wetter an diesem Tag war glücklicherweise kooperativ.

9:30 Treffpunkt bei M-san. M-san erzählt einige Informationen zur O-Familie, bei der sie *yashiki-ugan* machen wird. Der Vater ist verstorben, und die Mutter kommt aus *naichi* (Kernjapan). Der Sohn (1970 geboren) bereitet sich für die Jus-Prüfung vor, aber scheint spirituell empfindlich zu sein, da er Träume von Noro hat. Da sich ihr Wohnort in der Nähe von *utaki* und wichtigen Stätten des Königshofes befindet, wurde zur Zeit des Königreiches ihre Wohngegend tatsächlich bei Zeremonien von Noro frequentiert.

Frau O macht zum dritten Mal *yashiki-ugan*. Das letzte Mal hatte sie es im März durchführen lassen, und das diesmalige Ritual wird statt des eigentlichen Termins im August nachgeholt. M-san betont, dass das *yashiki-ugan* normalerweise nicht zu dieser Zeit durchgeführt werde, aber im *Ugan handobukku* stehe, dass man das *yashiki-ugan* auch vor

dem 24. Tag des zwölften Monats durchführen könne, für den Fall, dass man die beiden vorigen Termine im zweiten und achten Monat nicht durchgeführt habe.

9:40 Frau Y, die Cousine von Frau Os Mann, kommt zu M-sans Haus. Zusammen bereiten sie *uchikabi* (Ritualgeld) und Räucherstreifen vor, die sie in große Plastikkisten legen und zum Haus von Frau O bringen.

10:00 Ankunft bei Frau O in Shuri. Vorbereitung der Opfergaben. Das weiße Papier wird jeweils in Viertel oder Drittel geteilt, und es werden verschiedene Pakete zusammengebunden. Die einzelnen Kategorien des Ritualgeldes sind:

Großes weißes Papier (*ufuchoo*)

Gelbes Ritualgeld (*uchikabi*)

Gedritteltes weißes Papier (*nakachoo*)

Gevierteltes weißes Papier (*kuuchoo*)

M-san weist darauf hin, dass ein Blatt vom gelben Ritualgeld den („spirituellen“) Wert von 50.000 Yen hat. Auf Kartonunterlagen werden die Sets vorbereitet:

3 große *ufuchoo*, in die Hälfte gefaltet

1 *uchikabi*

1 *nakachoo*

1 *kuuchoo*

5 oder 10 *uchikabi*, 3 *nakachoo*, 3 *kuuchoo*, mit einem Gummiring zusammengebunden

Die Räucherstreifen werden geteilt und in Gruppen zusammengebunden:

17 Stück (2 x 6 plus 3 plus 2)

24 Stück (4 x 6)

15 Stück (2 x 6 plus 3)

12 Stück (2 x 6)

Außerdem werden folgende Opfergaben auf einem Tablett bereitgestellt:

*Binshii*: mit Reis (gewaschen, ungewaschen), Sake (2 Fläschchen) und Sakeschale, 70 Yen (eine 50-Yen-Münze und zwei 10-Yen-Münzen)

9 *mochi* (jeweils 3 Stück übereinandergelegt), 3 Äpfel, 7 Mandarinen, 5 Bananen



Abbildung 21: Ritualgeld für die einzelnen Stationen.



Abbildung 22: *Binshii*

11:30 Die Teilnehmer gehen zum *hi nu kan*. Hier wird folgendes Ritualgeld dargebracht:  
1 *ufuchoo*, 3 *nakachoo*, 3 *kuuchoo*



Abbildung 23: M-san kündigt dem *hi nu kan* das *yashiki-ugan* an.



Abbildung 24: Weißes Ritualgeld, Sake und Reis.

11:50 Die gleiche Menge Ritualgeld wird auch vor dem *butsudan* dargebracht.

M-san beschreibt zuerst in *uchinaaguchi* die Familienstruktur, und kündigt das *yashiki-ugan* an. Danach zündet sie die Räucherstreifen an, und anschließend singt sie.

Nach diesen beiden Plätzen im Haus packen die Teilnehmer die Opfergaben für die diversen Betstätten zusammen, und die Gruppe bricht auf.

12:26 bis 12:50 Naka-no-kawa 仲之川 (Quelle)

Hier werden die Räucherstreifen nicht angezündet. Sake und Reis wird von Frau O über das Ritualgeld gegossen, und auch in das ehemalige Wasserbecken der Quelle, die bereits vertrocknet ist, geschüttet. Das Ritualgeld wird anschließend in Zeitungspapier eingewickelt und in Plastiksäcken eingepackt, und bei nächster Gelegenheit entsorgt.



Abbildung 25: Gebet vor einem ausgetrockneten Brunnen.



Abbildung 26: Auf das Ritualgeld werden Reiskörner und Sake geschüttet.

12: 57 bis 13:27 Kanagusuku-ufufijaa 金城大樋川 (Brunnen)

M-san bekommt während des Betens verschiedene Informationen, denn zwischendurch fragt sie, wer denn von den Familienmitgliedern im Jahr der Schlange geboren ist, und wer

Schulterschmerzen hat. Der Sohn hat eine Liste mit den Vorfahren und Verwandten und ihren jeweiligen chinesischen Tierjahreszeichen mit, und überprüft die Tabelle nach Hinweisen, sobald M-san über verschiedene Familienmitglieder fragt.



**Abbildung 27: Gebet vor dem Brunnen.**

13:37 bis 13:58 Uchikanagusuku utaki 内金城嶽

Hier werden die Räucherstreifen nicht wie bisher eingepackt, nachdem sie mit Sake übergossen wurden, sondern angezündet.



**Abbildung 28: Gebet im *utaki*.**

14:04 bis 14:32 Utaki daneben

14:50 Rückkehr nach Hause

Nach einer kleinen Teepause und einer weiteren Vorbereitung des Ritualgeldes (1,1Mio. Yen „spiritueller“ Wert) brechen die Teilnehmer nach einer halben Stunde zum Tamaudun auf, diesmal mit dem Auto. Unterwegs wird noch in der Nähe des Shuri-Schlusses *uchikabi* eingekauft.

15:34 bis 16:07 Tamaudun

Hier wird ein *jūbako* (Speisebox mit Tofu, Schweinefleisch, Fischkuchen, Algen etc.) und *mochi* (9 Stück) dargebracht. Zusammen mit den Räucherstreifen wird auch hier ein Stück *konbu* (Algen) verbrannt.



Eine Tafel beim Betort macht die Benützer darauf aufmerksam, die Opfergaben wieder nach Hause mitzunehmen, und beim Anzünden der Räucherstreifen auf Brandgefahr zu achten.



Abbildung 29: Gebet im Tamaudun.

16:30 Zurück zu Hause

Nun beginnt das eigentliche Ritual des *yashiki-ugan* am Hausgrundstück. Vom *jūbako* werden drei *mochi* ausgewechselt, da sie beim Tamaudun dargebracht wurden, und ein *konbu* wird hinzugefügt, da beim Tamaudun eines verbrannt wurde. M-san hat auch einen Kompass dabei, der neben den Himmelsrichtungen auch das entsprechende Zeichen des chinesischen Tierkreises zeigt.

1. Begonnen wird mit der nördlichen Himmelsrichtung. An der Nordwestseite des Hausgrundstückes werden die Opfergaben dargebracht, und M-san und O-san führen wie an den bisherigen Betorten die Gebete und Darbringungen durch. Bei den einzelnen Stellen innerhalb des Hausgrundstückes sind sie jeweils nach außen hin – vom Hausgrundstück hinaus – gewendet.



Abbildung 30: Nordseite des Grundstücks.

2. Nordostseite im Garten. Der Garten grenzt an einem steilen Felsen. Laut M-san führte hier durch den Garten ursprünglich ein Weg, der von Noro bei Beerdigungen frequentiert wurde. M-san rät, den Felsen öffentlich zugänglich zu machen, und einen Weg zu bauen, indem man den Zaun, der jetzt den Garten von der Straße abgrenzt, ein Stück verschiebt, sodass die Menschen von der Straße aus zum Felsen gelangen können.

Hier setzt M-san nach den Betritualen auch zweimal 3 Salzhäufchen neben die Räucherstreifen.



**Abbildung 31: Gebete im Garten.**

3. Östliches Eck des Hausgrundstückes im Garten
4. Westliches Eck des Hausgrundstückes auf der Veranda
5. Mittelpfeiler des Hauses. An dieser Stelle sind die Personen nicht nach außen, sondern nach innen zum Mittelpfeiler hin gewendet.
6. Garage. Hier werden jeweils rechts und links beim Garageneingang Räucherstreifen dargebracht.



**Abbildung 32: Gebete vor dem Garageneingang.**

7. 19:25 Eingangsbereich im Haus. Auch hier werden jeweils rechts und links Räucherstreifen dargebracht.





Abbildung 33: Im Eingangsbereich.

8. 19:50 Toilette

M-san schüttet dreimal Sake in die Toilette.



Abbildung 34: Vor der Toilette

9. 20:10 *hi nu kan*

Hier werden weder *uchikabi*, noch das *jūbako* dargebracht, sondern nur weißes Ritualgeld und Räucherstreifen.

10. 20:25 *butsudan*

Auch hier werden nur weißes Ritualgeld und Räucherstreifen dargebracht.

Um 20:40 ist das Ritual für *yashiki-ugan* beendet, und die Teilnehmer stärken sich mit Sushi, das Frau O bestellt hat.

### Analyse: „Ein gesunder Geist in einem gesunden Haus“

Die zyklischen Rituale für das Hausgrundstück (*yashiki-ugan*) werden üblicherweise im zweiten und im achten Monat durchgeführt. Matayoshi verweist auf einen interessanten Punkt, indem er anmerkt, dass vor allem zu diesen Jahreszeiten vermehrt Habu-Schlangen entdeckt werden. Im zweiten Monat würden die Habu gerade vom Winterschlaf aufwachen,

und im achten Monat bereiten sie sich auf die Winterzeit vor. Deshalb, so Matayoshi, haben die Vorfahren dieses Ritual zum Wohl des Hausgrundstückes durchgeführt, um die Habu zu vertreiben (Matayoshi 2008: 165-166). Im folgenden Beispiel erklärt I-san das Erscheinen einer Habu-Schlange als Zeichen von *kami*, um Gebete für das Hausgrundstück durchzuführen. Der Kausalzusammenhang ist in diesem Fall entgegengesetzt zu Matayoshis Erklärung.

*I: Darum, oft, wenn im Grundstück eine Habu-Schlange auftaucht, ist das, weil vom kamisama eine Nachricht kommt für Gebete für das Grundstück, Gebete für das Haus, darum kommt zu diesem Hausgrundstück eine Habu. Ja. „Dein Hausgrundstück, mach es bitte schön rein. Mach bitte Gebete für das Grundstück.“, um das mitzuteilen kommt die Habu-Schlange in das Haus, sagt man. Darum, wenn sie ins Haus hineinkommt, dann müsst ihr Gebete für das Haus machen, das ist die Nachricht vom kami, die Nachricht. Sie können etwas mitteilen, sagt man. (I-san, 13.7.2004, Nishihara)*

Auch gab es in der Vergangenheit die Vorstellung, dass ein Vogel, der ins Wohnhaus hineinfliegt, ein schlechtes Omen bedeutet. Die Maßnahme, ein Unglück nach solch einer Begebenheit abzuwehren, war ein Reinigungsbesuch zum Strand (*hama-ori*). In der heutigen Zeit ist diese Sitte jedoch nicht mehr verbreitet. Jedoch weisen die verschiedenen Abwehrmaßnahmen im Alltag – beispielsweise das *ishigantoo* oder die *shiisaa* – auf die Vorstellung hin, dass negative Kräfte existieren.

Das *yashiki-ugan* nimmt einen ganzen Tag in Anspruch. Dieser zeitliche Aspekt berstärkt die Auffassung, dass die traditionellen Riten Okinawas einen arbeitsaufwendigen, sorgfältigen Umgang benötigen, wodurch die Klienten eine Wirkkraft zu garantieren meinen. Auch die Tatsache, dass die Klientinnen in die Vorbereitungen – beispielsweise bei der Sortierung des Ritualgeldes – sowie in die Gebete – beispielsweise bei der Darbringung von Sake und Reiskörnern – miteingebunden werden, unterstützt ihr Gefühl, für die Wirkkraft selbst etwas beizusteuern. Da nicht nur im Hausgrundstück selbst, sondern auch an anderen wichtigen Betorten außerhalb des Hauses Gebete durchgeführt werden, ist die Bezeichnung „Pilgerrundgang“ womöglich passender. Somit ist das *yashiki-ugan* keine ausschließlich private Angelegenheit, da der Großteil der Betaktivität im öffentlichen Raum stattfindet. Im obigen Fallbeispiel waren nicht wenige Touristen im Tamaudun, um das königliche Mausoleum zu besichtigen. Die Bettätigkeit von M-san war für diese ein seltener Anblick, und wurde von einigen mit einem zaghaften Staunen kommentiert. Neben den öffentlichen Plätzen von *utaki* wurden Brunnen und Wasserstellen besucht – Orte, die in der

Vergangenheit für die Gemeinschaft lebensnotwendige Räume waren. Hier ist vor allem das Motiv der Dankbarkeit für die Gesundheit und die Bitte um weitere Gesundheit in der Zukunft zentral – selbst dann, wenn die tatsächlichen Wasserplätze schon längst ausgetrocknet sind. Somit haben die Betorte während des *yashiki-ugan* – wie auch bei anderen bestimmten Ritualen – auch eine Funktion als „Orte der Erinnerung“.

#### **6.6. Kategorien des spirituellen *topos* – Versuch einer Typologie**

„Für den religiösen Menschen *ist der Raum nicht homogen*; er weist Brüche und Risse auf: er enthält Teile, die von den übrigen qualitativ verschieden sind.“ (Eliade 1998: 23)

In diesem Abschnitt wird der Versuch unternommen, ritualrelevante Orte in ihrer spirituellen Qualität zu unterscheiden, und so eine Kategorisierung durchzuführen. Ein sakraler Ort in diesem Kontext ist, wie die ursprüngliche Verwendung, ein Ort des kultischen Rituals.

##### **Permanente sakrale Orte**

Zu dieser Gruppe zählen Plätze, die in allen Situationen als heilige Stätten oder rituell wichtige Orte anerkannt werden. Hier wären im öffentlichen Bereich *utaki*, Tempel oder Schreine, Gräber, Brunnen zu nennen. Auch Orte, die zur Zeit des Königreiches Ryūkyū eine große historische Bedeutung hatten – beispielsweise *gusuku* – sind wichtige Betorte. Im privaten Bereich haben innerhalb eines Haushaltes der Ahnenaltar (*butsudan*) oder das *hi nu kan* eine Funktion als permanent sakraler Ort.

##### **Zyklische sakrale Orte**

Orte, die zu bestimmten zyklischen Anlässen eine spirituelle Bedeutung haben, unterscheiden sich von der ersten Kategorie dadurch, dass sie zu „profanen“ Zeiten keine spirituelle Qualität besitzen. Der ausgetrocknete Brunnen, der mittlerweile zubetoniert wurde, und im Alltag kaum beachtet wird, sodass selbst rundherum ein Parkplatz gebaut wurde, erhält bei Ritualen, wie etwa Betrivalen der Dorfgemeinschaft zu Neujahr, wieder eine wichtige Funktion als „Ort der Erinnerung“, denn hier werden Opfergaben und Gebete dargebracht. Auch die Eckpunkte innerhalb des Hausgrundstückes, das Vorzimmer oder die Toilette erhalten während des *yashiki-ugan* eine Bedeutung als wichtige Punkte innerhalb der Ritual-Dramaturgie.

### **Temporäre sakrale Orte**

Zu dieser Kategorie werden Orte gezählt, die aufgrund des persönlichen Bezugs eine spirituelle Qualität besitzen. Beispielsweise hat die betreffende Person an einer bestimmten Stelle eine Schrecksituation erfahren, und dabei das *mabui* verloren, sodass dieser Ort während des *mabuigumi*-Rituals eine wichtige Bedeutung einnimmt, oder eine Person ist an einem bestimmten Ort verstorben, und die Hinterbliebenen führen an dieser Stelle das *nujifaa*-Ritual durch, um das *shinimabui* in das Grab zu führen<sup>170</sup>.

### **Stellvertretende sakrale Orte**

Wenn der eigentliche Ort, an dem man Gebete verrichten will, zu weit entfernt liegt oder nicht betretbar ist, gibt es die Möglichkeit, ihn über stellvertretende Plätze zu erreichen. Beispielsweise dient der innerste Teil im Seifa Utaki dazu, Fernvereherung (*yōhai*) zur Insel Kudaka durchzuführen. Diese stellvertretenden Orte, von denen aus man die Gebete zu den eigentlichen heiligen Stätten schicken kann, heißen *utuushi*. Dazu zählen beispielsweise auch die Toilette bei einem *mabuigumi*-Ritual oder der Ausgang bei der Leichenhalle als stellvertretender Ort für den Sterbeort bei der Durchführung des *nujifaa*.

---

<sup>170</sup> Während in einer allgemeinen Definition über die Bedeutung temporär sakraler Räume das Merkmal beschrieben wird, dass diese ortsunabhängig seien (Bumbacher 1999: 624), ist in diesem Falle gerade die Gebundenheit an einen bestimmten Ort und den damit verbundenen Ereignis ausschlaggebend.

## 7. Diskussion: Die Bedeutung spiritueller Heilung

„Diejenigen, die für eine Heilung zur Yuta gehen, sind die Lebenden (wie etwa Person Y, die über Halsschmerzen klagt). Aber diejenigen, die in Wirklichkeit geheilt werden müssen, sind die Verstorbenen, die leiden (beispielsweise der im Krieg verstorbene Großvater, der leidet, weil seine sterblichen Überreste nicht verehrt werden). Dadurch, dass die Verstorbenen selbst geheilt werden, werden auch die Lebenden geheilt (und die Schmerzen von Y verschwinden).“ (Ikegami 1999: 442)

Im folgenden Teil wird das Thema der spirituellen Heilung im Kontext der kulturellen Identität diskutiert. In dieser Untersuchung geht es vor allem um den Interpretationsrahmen der spirituellen Heilung. Die Wirkung der spirituellen Heilrituale kann dann positiv erfolgen, wenn der sozio-kulturelle Rahmen – das „spirituelle Alltagswissen“ – von beiden Seiten (Heilerin und Patientin) geteilt wird. Die Vorstellungen und Konzepte über das Übernatürliche sind nicht nur individuelle Erfahrungen, sondern sind sehr stark in einer Kosmologie eingebunden, die von mehreren geteilt wird, wodurch die Wirkkraft der „Glaubensheilung“ (*shinkō-chiryō*, *faith healing*) aktiviert wird (Ōhashi 1998: 331).

Der Besuch bei einer Kaminchu muss nicht immer aus eigener Initiative erfolgen, sondern kann dadurch veranlasst werden, dass die Umgebung dazu drängt. So berichtete Herr I (geboren in den 1960er Jahren) von einem Bekannten, der einen Unfall erlitt. Nach seinem Krankenhausaufenthalt und vollständiger Genesung machten sich die älteren weiblichen Verwandten trotzdem Sorgen um sein Wohl, und rieten ihm, zu einer Kaminchu zu gehen. Der Bekannte tat dies, um die Familienmitglieder zu beruhigen, obwohl er selbst nicht daran glaubte (Forschungsprotokoll, 29.4. 2005). Auch in den *mabuigumi*-Beispielen machten Herr T.N. und Frau I.M. das Ritual nicht primär aus eigener Initiative, sondern auf Drängen einer anderen Person.

Die Haltung vieler Klientinnen, neben der Schulmedizin auch gleichzeitig die Volksheilerinnen in Anspruch zu nehmen, wurde bereits in dem Sprichwort *Yuta hanbun, isha hanbun* ausgedrückt. Allen nennt das Phänomen auch ein „hybrides hilfesuchendes Verhalten“ (Allen 2002b: 139). Vor allem trifft dies zu, wenn ärztliche Untersuchungen zu keinen Besserungen oder keiner bestimmte Diagnose führen. Gleichzeitig vertreten Kaminchu die Ansicht, dass nicht alle Probleme durch übernatürliche Ursachen hervorgerufen wurden. So erklärte K-san, dass sie ihre Klientinnen mit körperlichen Beschwerden zuerst zum Arzt schicke.

*K: Ich sage nicht gleich zu einer kranken Person, sie soll kamigoto machen. Ich weiß, dass man krank wird aus einem bestimmten Grund, und darum sage ich zur Person, sie soll auf jeden Fall ins Krankenhaus gehen und eine gründliche Untersuchung machen lassen. Und wenn die Krankheit herausgefunden wird und klar wird, dann soll die Person die Krankheit vom Arzt im Krankenhaus behandeln lassen. Aber, wenn im Krankenhaus, wenn sie im Krankenhaus nichts Ungewöhnliches finden, und wenn die Person wieder heimkommt, dann helfe ich, soweit es nach meinem Wissen möglich ist, und ich mache Gebete. Und es gibt viele Leute, die dann wieder zurück zum ursprünglichen Zustand, die wieder gesund geworden sind. Die Krankheiten, deren Namen bekannt sind, die soll man dem Arzt überlassen. Ich sage das so. Die Krankheit heilt der Arzt im Krankenhaus. Und wenn es irgendein kakarigoto [wörtl. „was Anhaftendes“; etwas Übernatürliches] ist, dann heilt das die Yuta. Wenn der Name der Krankheit klar herausgekommen ist, dann überlasse es dem Doktor. Und wenn jemand ins Krankenhaus geht und wieder heimkommt [mit dem Befund], es gibt nichts Außergewöhnliches, aber wenn der Körper noch immer nicht normal ist, dann ist das seltsam, das denkt wohl jeder so. Aber in so einem Fall sage ich, ich helfe dir, und machen wir so und so... (K-san, 12.8.2005, I-Insel)*

Aus dieser Aussage wird erkenntlich, dass K-san klar die Aufgabenbereiche der Schulmedizin und die der spirituellen Heilung trennt. Auch M-san empfahl ihren Klientinnen in manchen Konsultationssitzungen, einen Arzt aufzusuchen.

Nun kommt die nächste Frau dran. Ihr Mann ist vor sieben Jahren gestorben. Sie sagt, manchmal passiere etwas Seltsames zu Hause, zum Beispiel, dass viele Mücken sich sammeln. Ihre Tochter meinte, es stimme etwas nicht. Die Frau bekam unlängst einen Anruf von einem Arbeitskollegen ihres verstorbenen Mannes. Er fragte, ob alles in Ordnung sei, er habe sich Sorgen gemacht, denn er hatte einen seltsamen Traum. Die Frau antwortete ihm, dass es ihr gut ginge, und erkundigte sich nach dem Traum. Der Kollege sagte darauf, dass es schon in Ordnung sei. Nun machte sich aber die Frau umso mehr Sorgen. Sie erzählt M-san, dass sie manchmal eine Anwesenheit von etwas wahrnehme, und fragt M-san, ob es vielleicht Geister seien. M-san rät der Frau zum Arzt zu gehen. Das Gespräch handelt auch von einem Sake, den der Ehemann aufgehoben hatte in der Vorfreude, ihn zu einem bestimmten Anlass zu trinken. M-san rät der Frau, den Sake beim nächsten Anlass den Kollegen zu überreichen (Forschungsprotokoll, 6.7.2005)

Frau T (60 Jahre), die zusammen mit ihrer Schwester (62) und Mutter gekommen ist, ist an der Reihe. Sie hat ein Aufnahmegerät mit und ihr Gesicht wirkt sehr aufgedunsen. M-san rät ihr am Anfang, zum Arzt zu gehen. Sie betont das auch gegenüber der Mutter und der Schwester. M-san sagt, die Frau habe die gleichen Leiden (Alkoholprobleme?) wie eine Verwandte. Sie fragt die Mutter, wo in der Gegend, in der die Tochter geboren wurde und aufwuchs, ein Brunnen war, denn dort soll Frau T beten. Die Mutter erinnert sich zuerst nicht, und meint, es war schon immer eine Kanalwasserleitung. M-san sagt, das kann nicht sein. (Forschungsprotokoll, 20.7.2005)

Im letztgenannten Beispiel wird die Wichtigkeit des *kaa nu kan* deutlich. Neben dem Rat an die Klientin, zum Krankenhaus zu gehen, wird ihr gesagt, zu ihrem Geburtsort zu gehen, und beim Brunnen – bzw. bei der ehemaligen Wasserstelle – ein Betritual durchzuführen. Die Tatsache, dass M-san die Mutter der Klientin nach dem Standort der Wasserstelle fragt, könnte auch implizieren, dass sie mit der Kooperation der Mutter bei der Durchführung des Rituals rechnet.

Viele Wissenschaftler vergleichen die Kaminchu mit einer Therapeutin oder mit „Beraterinnen/Therapeutinnen des Feldes“ (*no no kaunserā*) (Ōhashi 1998). Der Psychologe Kira Yasuyuki zieht es jedoch vor, von ihrer „therapeutischen Funktion“ zu sprechen, die er in der Fähigkeit sieht, „auf einen Menschen mit psychischen Problemen durch zwischenmenschliche Beziehung eine gewisse psychische Wirkung auszuüben, um dadurch die psychischen Probleme verringern oder verändern zu können“ (Kira 1995: 52). Während eines *hanji* kommt sehr häufig das Thema der Ahnen zur Sprache. Nach Kira könnte man diese Vorgehensweise so interpretieren, dass die psychischen Leiden der Patienten nicht direkt gemildert werden, sondern dass die Art der Leiden sich verändert, sodass der Sinn der Probleme einen anderen Aspekt bekommt. Zum Beispiel besucht eine Person eine Kaminchu wegen Krankheitsproblemen in der Familie oder aufgrund schlechter Geschäfte. Die Konsultation ergibt, dass die Rituale den Ahnen gegenüber unzureichend durchgeführt wurden, und die Probleme erhalten dadurch eine neue Bedeutung (Kira 1995: 56).

Die Ratschläge können auch sehr praktischer Natur sein. So empfahl M-san einer jungen Frau Anfang 20, die in Begleitung ihrer Mutter kam, sich „ein bisschen herzurichten“. Die langen Stirnfransen des Mädchens verdeckten ihre Augen, und sie saß still mit gebücktem Rücken und nach unten gerichtetem Blick, während ihre Mutter mit M-san die Familienangelegenheiten besprach. M-san wandte sich am Ende der Konsultation an die junge Frau, und riet ihr, einen „Image-Wechsel“ (*imēji chēnji*) zu machen. Sie müsse sich schon etwas zurecht machen und schminken, und ihr Gesicht nicht unter den Stirnfransen verstecken, sondern zeigen (Forschungsprotokoll, 6.6.2005).

Es wurde bereits davon gesprochen, dass Kaminchu häufig erwähnen, dass sie während der spirituellen Praxis, wie einer Konsultation oder einem Betritual, nicht „sie selbst“ seien. Auch für die Klientinnen kann man diesen Denkansatz anwenden, wodurch sie die Kaminchu nicht nur als Mensch wahrnehmen, sondern als eine Existenz, die mit der übernatürlichen

Dimension in Kontakt tritt. Nach Takiguchi haben diese Personen – sie spricht von „Schamanen“ am Fallbeispiel Miyako – eine liminale Position zwischen dem Übernatürlichen und dem Diesseitigem (Takiguchi 1991: 250). Satō diskutiert in einem Beitrag über „Ontologie und Heilung der Schamanen“ die Frage, inwiefern die Krankheitsheilung durch die Yuta phänomenologisch erklärt werden kann. Dabei betont er, dass im Falle einer Krankheitsbehandlung die Klienten durch den Besuch bei der Yuta eine „Doppel-Existenz“ wahrnehmen zwischen der alltäglichen Welt, die man mit den Sinnen wahrnehmen kann, und dem Diesseits, das durch die Heilerin vermittelt wird (Satō 1997: 253-254). Das eigene Problem wird in dieser Überlappung von Realität und dem Numinosen interpretiert und erhält Sinn (Satō 1997: 258).

So hatte auch der amerikanische Sozialanthropologe William Lebra in den 1960er Jahren erkannt, dass die Vorteile der „Volkstherapie“ in ihrer Zugänglichkeit und Behaglichkeit liegen und in der Tatsache, mit vertrauten Symbolen konfrontiert zu werden und die Partizipation von Familienmitgliedern zu erfahren. Auch die Dauer, die Volkstherapeutinnen für ihre Konsultationen aufwenden, sei ein wichtiges Element in ihrer Wirksamkeit (Lebra in seinen Vorträgen, nach Naka u.a. 1985: 270).

Die genannten Wirkmechanismen von spiritueller Heilung in Okinawa stehen in keinem Widerspruch zu denen, wie sie beispielsweise Reimers für schamanische<sup>171</sup> Heilrituale nennt (nach J.D. Frank 1961, *Persuasion and healing: a comparative study of psychotherapy*, z.n. Reimers 2002: 271-272):

1. Intensive Anteilnahme, emotionale Wärme
2. Soziale Unterstützung, Korrektur gestörter Beziehungsmuster
3. Wiederherstellung der Verbindung mit der kosmischen Ordnung
4. Veränderung des Bewusstseins des Kranken
5. Kartharsisches Erleben
6. Aktivierung der Selbstheilungskräfte

---

<sup>171</sup> Reimers definiert einen Schamanen als „Heiler, der Einzelnen und der Gemeinschaft hilft, Störungen des Gleichgewichts auszugleichen, indem er in Trance geht. Er vermittelt zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten, dem Menschen und der Natur und dem Heiligen und dem Profanen“ (Reimers 2002: 268).



### 7.1. Klientinnenprofil

„Die Frau konsultiert eine Yuta und der Mann amüsiert sich mit Freudenmädchen. Diese schlechten Angewohnheiten werden sich niemals bessern.“<sup>172</sup> (Sprichwort in Okinawa)

Das Sprichwort drückt die in der Öffentlichkeit gängige abschätzige Meinung in Bezug auf Yuta aus. Wortwörtlich lautet der erste Teil „Die Frau kauft eine Yuta“ (*yuta o kau*), welches die übliche Ausdrucksweise für eine Konsultation ist. Es gibt auch die Redewendung „man geht lernen“ (*narai ni iku*).

Ōhashi befragte in den Jahren 1980 und 1982 insgesamt 269 Frauen in Nord-Okinawa über ihre Gewohnheiten und Meinungen in Bezug auf spirituelle Heilerinnen. Von den befragten Personen hatten 59,8 Prozent (161 Frauen) die Erfahrung gemacht, eine spirituelle Heilerin um Rat zu fragen. Allerdings weist er auch auf die Tatsache hin, dass diese Thematik in der Öffentlichkeit tabuisiert wird, weshalb man vermuten kann, dass die tatsächliche Zahl der Frauen, die eine spirituelle Heilerin aufgesucht haben, höher sein dürfte. Aus seinen Untersuchungen geht weiters hervor, dass das Durchschnittsalter der Frauen beim erstmaligen Besuch bei einer Yuta 31 Jahre beträgt. Dies drückt aus, dass die spirituellen Angelegenheiten besonders dann wichtig werden, wenn die Frau geheiratet und Kinder bekommen hat, und sie als Hausfrau zur Repräsentantin der Familie wird. Zieht man deshalb von den befragten Frauen die Anzahl derer ab, die noch nicht verheiratet sind (18 Frauen), so beträgt die Zahl der Personen, die eine spirituelle Konsultation erfahren haben 64,1 Prozent. Die wenigsten Frauen (14,9 Prozent) haben bei ihrer ersten Konsultation alleine die Yuta aufgesucht, sondern die meisten wurden von ihrer Mutter oder Schwiegermutter begleitet (Ōhashi 1998: 375-376). Beim ersten Besuch waren vor allem drei Angelegenheiten ausschlaggebend für die Motivation, eine Konsultation in Anspruch zu nehmen: Zukunftsweissagungen, Angelegenheiten bezüglich kürzlich Verstorbener und Krankheit (Ōhashi 1998: 377).

Ich besuchte M-san an acht Konsultationstagen. Insgesamt besuchten 62 Personen M-san, davon waren 17 Männer. Allerdings ist dieses Verhältnis etwas verzerrt, da zu einer Gelegenheit eine Gruppe von sechs Männern und einer Frau M-san besuchten, um *munchuu*-Angelegenheiten zu besprechen. Zieht man deshalb diese Gruppe ab, so ergibt sich ein Verhältnis von 11 Männern von insgesamt 55 Personen. Im Gegensatz zu den Frauen

---

<sup>172</sup> *Inagu nu yuta-kooya tu ikiga nu juri-ashibi ya nooran.*

besuchten die Männer M-san nie als Einzelperson, sondern stets in Begleitung ihrer Ehefrau, Tochter oder Schwiegermutter. Die meisten Klientinnen waren Mütter bzw. Großmütter im mittleren bis hohen Alter. Im Durchschnitt dauerte eine Konsultation 35 Minuten.

Ōhashi untersuchte anhand verschiedener Konsultationen und Daten der Klientinnen die Entwicklung der Abhängigkeit zum Schamanismus, und beschreibt fünf Entwicklungsstufen:

1. In der ersten Stufe der Bereitschaft (*readiness*) besteht noch kein direkter Kontakt mit einer Kaminchu. Die Betreffende hat über die älteren Familienmitglieder, die von Yuta beeinflusst werden, einige Informationen über die spirituellen Bereiche, und auch die Vorahnung, dass sie selbst – sollte sie in eine bestimmte Situation kommen – zu einer Konsultation gehen wird.
2. In der zweiten Stufe ist die Betreffende in Begleitung eines älteren Familienmitgliedes das erste Mal bei einer Kaminchu. Diese Umstände erleichtern ihr auch das Verständnis, da ihre Begleitung über das spezielle Vokabular während der Konsultation Bescheid weiß.
3. Die Betreffende beginnt, bei verschiedenen Situationen aus eigener Initiative eine Kaminchu zu besuchen. Weiters hat sie in dieser Stufe Bekanntschaft mit mehreren Kaminchu gemacht, und kann je nach Angelegenheit die Aufgabenbereiche der Kaminchu differenzieren und auswählen. Die Kosmologie und die Erklärungen über die Ursachen verschiedener Probleme werden ihr vertrauter, und sie kann die Anweisungen der *hanji* nicht mehr ignorieren.
4. In dieser vierten Stufe ist die Betreffende bereits mit der Kaminchu in ihrem Gebiet und außerhalb vertraut. Sie begleitet auch Bekannte oder Verwandte, die noch nie bei einer Kaminchu waren, zur Konsultation und hilft bei der Interpretation der Anweisungen. Die Mehrheit der Hausfrauen entwickelt laut Ōhashi ihre Abhängigkeit zum Schamanismus in dieser Stufe.
5. In der letzten Stufe wird die Betreffende selbst zur Agentin, indem sie eine zentrale Funktion im Schamanismus einnimmt, beispielsweise die Aufgabe einer Yuta, einer *ugansaa* oder einer Ritualleiterin des *munchuu*. Diese Stufe ist nur für einen Teil der Klientinnen reserviert, die selbst *kamidaari* erleben und denen das Schicksal für ein spirituelles Amt mitgeteilt wird (Ōhashi 1998: 384-386).

## 7.2. Kaminchu und *uchinaa*

Wie bereits in den Bezeichnungen verschiedener Phänomene ersichtlich ist, spielt die Ryūkyū-Sprache (*uchinaaguchi*) eine wichtige Rolle, weshalb viele Ausdrücke – sowie auch bestimmte Konzepte, die diese Ausdrücke umschreiben – für Personen außerhalb Okinawas unverständlich sind. Für eine Person, die in diesem sozio-kulturellen Kontext aufwächst, sind jedoch Begriffe wie *mabui* oder *hi nu kan* bekannt. Matthew Allen betont, dass durch die Verwendung des *uchinaaguchi* ein wichtiges identitätsstiftendes Merkmal innerhalb der Praxis und Therapie des Schamanismus in Okinawa inkorporiert ist (Allen 2002a: 236). Die Ausführung spiritueller Handlungen und die Praxis der Religion Okinawas ist daher ein wichtiger Ausdruck von *uchinaanchu*-Identität, oder in den Worten von H-san:

*H: Darum sage ich immer, also wie gut, dass ich in Ryūkyū, in Okinawa geboren wurde, nehmt es mit Stolz. Okinawa-Kultur ist allerlei, sage ich. Klassische Musik, Klassischer Tanz. Allerei Kultur ist in Okinawa. Ja. Das ist da, und das Beten ist wiederum, das ist auch eine Kultur, denke ich. Ja. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

Durch die Durchführung von spirituellen Ritualen an bestimmten Orten wird auch die Bedeutung der Vergangenheit Okinawas – als Königreich Rūkyū – hervorgehoben.

*I: Ward ihr schon einmal bei Betorten? In Seifa Utaki, ward ihr? Dort war früher, dort durften Männer nicht hinein. Das Antrittsritual der Kikoe Ōgimi. Kikoe Ōgimi, das ist von der Noro, also vom kamisama des Ortes, da gibt es die Noro, und diese Person ist die Spitze. (...) Nanzan, Chūzan, Hokuzan, Naha haben sie verwaltet, die ufuamushirare, drei Personen. (...) Unter diesen waren die Noro. (...) Ich habe auch hier gebetet, als ich Kaminchu geworden bin, überall habe ich gebetet. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

Der Besuch von heiligen Orten stellt daher eine Wiederbelebung der Vergangenheit dar – sowohl der persönlichen, biographischen Vergangenheit, die durch den Besuch vom Geburtsbrunnen oder dem Grab der Ahnen bewusst gemacht wird, als auch der kulturellen Vergangenheit, die durch den Besuch von historischen Stätten in Erinnerung gebracht wird.

### 7.2.1. Der spirituelle *topos* als Ort der Erinnerung

Die Betorte, die bei Pilgerritualen besucht werden, sind *utaki*, Grabstätten, Tempel, Schreine und Brunnen. Im letzteren Fall sind die Wasserstellen sehr häufig schon seit Längerem ausgetrocknet oder nicht mehr aktiv, da die heutigen Lebensumstände das Holen von Wasser ersparen. Dennoch werden die ehemaligen Brunnen und das *kaa nu kan* bei Ritualen verehrt, da sie wichtige Orte für die Gemeinschaft waren, die hier in der Vergangenheit das

Wasser für ihren Lebensalltag hatten. So kann es oft vorkommen, dass die ausgetrockneten Brunnen durch eine kleine Asphaltfläche bewahrt bleiben, damit sie bei den Pilgerritualen aufgesucht werden können. Man kann daher sagen, dass diese ehemaligen Wasserstellen als Orte der Erinnerung dienen, denn durch regelmäßige Rituale sowohl von der Gemeinschaft als auch von Privatpersonen, wird die ehemalige wichtige Funktion dieser Plätze erneut wahrgenommen, wodurch neben den geographischen Verknüpfungen der einzelnen Pilgerstationen auch eine zeitliche Dimension miteinbezogen wird.

Vor allem im Zusammenhang mit der Erinnerung an die Schlacht von Okinawa spielen Betrituale der spirituellen Heilerinnen eine wichtige Rolle. Satō merkt an, dass sich Heilerinnen oft kritisch über Besuche des Friedensgedenkparks und öffentliche Trauerzeremonien am „Fundament des Friedens“ (*heiwa no ishizue*) äußern (Satō 2006: 132), und zitiert eine Informantin:

„Die Persönlichkeiten beten am Fundament des Friedens, aber das ist kein Besänftigungsritual für die Verstorbenen. (...) Am Fundament des Friedens sind zwar die Namen eingemeißelt, aber dadurch alleine können die Verstorbenen nicht besänftigt werden. Es gibt außerdem noch in jedem Dorf und in jeder Stadt innerhalb Okinawas Ehrenggrabmähler, in jedem Dorf. Und dann gibt es in jeder Familie ein Grab. Wenn man nicht auch dahin geht, können die Verstorbenen nicht gerettet werden. Mit einem Wort gesagt, Besänftigungsrituale in Okinawa, das ist keine leichte Sache.“ (Informantin Sachi-san, z.n. Satō 2006: 135)

Eine sehr ähnliche Ansicht vertrat H-san, die ich am Gedenktag des Endes der Schlacht von Okinawa am 23. Juni 2006 im Friedensgedenkpark in Mabuni traf:

*Es wird zuviel gebetet. Blumen allein reichen, denn hier, auf dem Stein, da ist ja nur der Name. Die Seele ist ja beim Grab, oder es gibt wiederum eigene Dorf-Gedenktafeln. Aber das ist eben wohl uchinaanchu nu kukuru (das Herz der Okinawa-Leute), dass sie so viel beten.* (H-san, 23.6.2006, Mabuni)

Im Übrigen kritisierte H-san, dass die Veranstaltung des Gedenktages als eine Art „Erholung“ („*recreation*“) gehandhabt werde. Viele Familienmitglieder kamen mit *jūbako* gefüllt mit Opferspeisen, die sie zuerst vor dem Gedenkstein, an dem der Name ihres im Krieg verstorbenen Verwandten eingemeißelt war, darbrachten. Zahlreiche Besucher legten auch Blumen, Ritualgeld, Sake oder Zigaretten vor die Gedenksteine, oder benetzten den eingemeißelten Namen ihres Verwandten mit Wasser oder Tee. Anschließend wurden die *jūbako*-Speisen von den Beteiligten an einem schattigen Ort auf der Wiese eingenommen,

und der Hang am Rande des Gedenkparks, von wo man einen prächtigen Blick aufs Meer hat, glich wahrhaftig einer großen Picknick-Veranstaltung.

Laut Satō beten die Schamaninnen mit vollem Einsatz für den Frieden – nicht nur als Zeitgenossen der Gegenwart, sondern auch im existentiellen Sinne, indem sie durch den Tod der Gefallenen auf den Frieden hinweisen. „Aus dieser Perspektive betrachtet, können die Schamaninnen Okinawas – indem sie weiterhin für den Frieden beten – wichtige Personen werden, um Frieden zu schaffen.“ (Satō 2006: 138).

### 7.2.2. Heilige Stätten in Militärbasen

Im Zusammenhang mit dem Ort spielt auch die Präsenz der Militärbasen in Okinawa eine Rolle. Innerhalb der Militärbasen befinden sich noch Orte, wie Brunnen, *utaki* oder Gräber, die für Betrituale von Bedeutung sind.

Bei einem Besuch in der amerikanischen Militärbasis in Ginowan konnte ich Verehrungsstätten, wie *utaki* und Brunnen besichtigen, die auch in der Gegenwart noch unberührt sind und von Privatpersonen besucht werden (Abb. 35), zum Beispiel für Besänftigungsrituale oder – da die Plätze oft überwachsen sind – für Säuberungen und Grasrodungen, an denen die *munchuu*-Mitglieder teilnehmen. Bei meinem Besuch zusammen mit einem Vertreter der Stadtverwaltung war auch zusätzlich eine Angestellte dabei, die uns den Weg zu den heiligen Stätten mit einer kleinen Sichel vom hohen Gras freimähte. Bemerkenswert war auch ein Baum innerhalb einer Rasenfläche mitten im Militärgelände, vor dem eine kleine Stelle für Räucherwerk aufgestellt war (Abb. 36) (Forschungsprotokoll, 26.1.2007, Ginowan).



Abbildung 35: *Utaki* innerhalb der Militärbasis.



Abbildung 36: Betstelle inmitten des Militärgeländes.

Obwohl noch einige Plätze erhalten sind, wurde ein Großteil der Betplätze, wie etwa Gräber oder das Grundstück der Noro, im Zuge der Errichtung der Militäranlage zerstört, und der

Ort, den Sakima Kōei vor mehr als 80 Jahren in seiner Ethnographie *Shima no hanashi* (1925) illustriert hatte, ist in der Gegenwart großteils von Asphaltflächen, militärischen Einrichtungen und exerzierenden Soldaten geprägt ist.

Auf die Frage an meine Informantinnen, wie sie bzw. *kamisama* denn über die Existenz der Militärbasen in Okinawa denken, erhielt ich überraschenderweise keine von mir erwartete negative Reaktion. Eher wurde die Tatsache, dass einige Betstätten im Originalzustand erhalten sind, positiv kommentiert.

*IP: Der Ort, Okinawa... In Okinawa im Grundstück gibt es kami vom Grundstück, aber in Okinawa gibt es Basen vom amerikanischen Militär und Truppen. Wie denkt kamisama darüber?*

*H: Das ist, nun... Dass die amerikanischen Truppen kommen, ist auch von kamisama von dieser Zeit. Darum, kamisama hat bestimmt alles programmiert. Da wird an diesem und diesem Tag dort und dort diese Basis gemacht. Was auch immer zu einer bestimmten Zeit passiert, das ist bereits, das, wie sagt man, das ist schon bestimmt, denke ich. (...) Krieg, dass Okinawa Opfer wird und so weiter, das ist schon international. Von jedem Land versammeln sich Menschen, Schwarze, Weiße, alle von verschiedenen Völkern, Okinawa ist schon international, wirklich, verschiedene Völker sind schon vertraut, da war die Zeit der Ryūkyū-Regierung, nach der Nachkriegszeit. Darum, das war auch [bestimmt], zu der und der Zeit wird es so werden. Also vom kamisama, bereits vor hunderten Jahren, nun ich weiß nicht, wann er das gemacht hat, aber das hat er schon gewusst. Auch, dass Okinawa solch ein Opfer bringen wird, und daraus aus Okinawa kommt eine Knospe. (...) Nachdem man so viel gemacht hat, kommt eine Knospe. Wir von der heutigen Zeit senden Ryūkyū aus, die sogenannte Marke ist das schon. Verschiedene Dinge sind nämlich – auch, dass Okinawa wie eine Kolonie unterdrückt wurde – weil Okinawa eine Schatzinsel ist, weil es ein Schatz ist. Dass das jetzt alles herauskommt, das ist auch von kamisama eine Sache, die im Programm enthalten ist, denke ich. Zum Beispiel, dass Du, Isabelle-san, hierher gekommen bist, das ist auch, zu dieser und dieser Zeit wird jemand so machen, das ist kein Zufall. Und auch, dass man zu dieser und dieser Zeit [dahin] geht, also, wie soll man sagen, diese Sachen sind alle für einen bestimmten Tag festgelegt. (...)*

*Es wäre besser, wenn es keine Basen gäbe. Es wäre besser, aber kamisama hat in den Basen die uganju [Betorte] von kami... also die Amerikaner, die behandeln sie wirklich gut. Ja, ein uganju nehmen Sie wichtig, das in der Gegend von Okinawa übrig gelassen wurde, alle Orte, wo man betet, schön, sie zerstören es nicht einfach, die Ausländer. Das ist außerordentlich, in den Basen, da sind sie [die Betorte] übrig geblieben, ordentlich. Und wenn man in den Basen ein Haus gehabt hat, wenn man in den Basen also ein butsudan, wenn man alles hier verloren hat, weil man dort beten muss, für die Besänftigung (...), dass man es von hier rettet [ ], also bei verschiedenen Angelegenheiten, also die Rituale für tochi no kamisama, da gibt es ja dafür Gebete. Und das auch, die Amerikaner [sagen]: „Bitte, machen Sie“. Nur, wenn man zu einer Militärbasis geht, zum Beispiel nach Kadena, das*

*ist jeweils unterschiedlich, ob man einfach dorthin gehen kann. Es gibt aber auch Orte, wo man nicht leicht hingehen kann. Das ist der Unterschied. Aber was man Basen nennt, das war ursprünglich Okinawa. (H-san, 13.12.2006, Motobu)*

*I: Die Militärbasen sind auch Okinawa, darum bete ich auch für die Gesundheit der Menschen in den Basen. Die Basen nützen sie wirklich auf eine sehr saubere Weise, es gibt viel Grün, und man kann keinen Müll sehen. (I-san, 15.6.2005, Nishihara)*

Laut einem Sprecher der Kultur-Abteilung der Stadt Ginowan werden monatlich im Schnitt etwa drei bis vier Anfragen für Betrituale und ein bis zwei Anfragen für Säuberungen innerhalb der Militärbasis gemacht. Vor allem zu Zeiten zyklischer Ritualtermine, wie etwa die Ahnenfeste *shiimii* (*seimseisai*) im April und *obon* im Sommer, werden vermehrt Anfragen für Eintrittsgenehmigungen in die Militärbasen gestellt. Auch wurden innerhalb der Basis Ausgrabungsarbeiten durchgeführt, da zur Zeit des Königreiches eine wichtige Verkehrsstraße durch das Gebiet führte (Interview am 26.1.2007, Ginowan).

## 8. Zusammenfassung

In Okinawa werden spirituelle Angelegenheiten größtenteils von Frauen behandelt. Von der Familienebene über die Verwandtschaftsebene zur Gemeinschaftsebene sind es Frauen, die als Mittlerinnen zwischen den Familien-, Verwandtschafts- oder Dorfmitgliedern und der spirituellen Dimension Gebete leiten – als Familienmütter, Klan-Priesterinnen (*kudi*) oder Noro. Damit einher geht die Vorstellung, dass Frauen den spirituellen Bereichen näher stehen. Diese Idee wird vor allem im *onarigami*-Konzept, welches die Kraft der beschützenden Schwester beschreibt, deutlich. Neben den gemeinschaftlichen Bereichen sind die spirituellen Heilerinnen (Kaminchu) speziell für private Angelegenheiten zuständig, etwa für Zukunftsweissagungen, Entscheidungsfragen oder Problemlösungen bei ungewöhnlichen Symptomen. Während die öffentlichen spirituellen Ämter der Noro und anderen Ritualleiterinnen meist in der Verwandtschaftsline weitergegeben wurden, ist das Merkmal der Kaminchu, dass sie selbst nicht die Wahl für ihre Tätigkeit getroffen haben, sondern von *kami* „auserwählt“ wurden. Als wichtige Voraussetzung für die spirituelle Tätigkeit gilt die Eigenschaft, mit hoher spiritueller Fähigkeit geboren zu sein (*saadaka'n mari*). Dieses Merkmal war auch wichtig, um als Kandidatin für eine Priesterinnen-Nachfolge gesehen zu werden, weshalb viele Wissenschaftler darauf hingewiesen haben, dass die Gegenüberstellung „(öffentliche) Priesterin versus (private) Heilerin“ ein Idealmodell ist und es in der Realität Mischformen dieser beiden Ämter gab und gibt. Auch muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass bei der Wahl, ob eine Person von der Umgebung als zukünftige öffentliche Ritualleiterin oder spirituelle Heilerin gesehen wird, von ihrem verwandtschaftlichen Hintergrund abhängt, wobei der soziale Status – politisch ausgedrückt, ihre „Klasse“ – ausschlaggebend ist. Die öffentlichen Ämter der Noro und anderer Ritualleiterinnen waren hoch angesehene Positionen in der Gemeinschaft, wohingegen Kaminchu schon seit frühesten Zeiten – vor allem ab der Zeit des Politikers Shō Shōken im 17. Jahrhundert – als „irreführende Personen“ kritisiert wurden. Während die öffentlichen spirituellen Tätigkeiten der Priesterinnen in der Gegenwart schon fast nicht mehr durchgeführt werden, sind die spirituellen Heilerinnen noch immer aktiv. Obwohl sie in der Vergangenheit heftige Kritik und Unterdrückung erfuhren und es sogar eine Zeit der „Yuta-Jagd“ gab, erfüllen sie wichtige Funktionen im Alltag vieler Menschen – als Ritualspezialistinnen, Therapeutinnen oder Mittlerinnen zwischen den Verstorbenen und



den Hinterbliebenen. Dabei ist zu betonen, dass die Klientel einer spirituellen Heilerin ebenfalls überwiegend weiblich ist.

Für die Heilerinnen selbst besteht ihre Aufgabe oder „Mission“ darin, den Menschen zu helfen (*hito-dasuke*). Ein bedeutender Aspekt dabei ist, dass auch sie selbst – bevor sie Kaminchu wurden – betroffen waren von ungewöhnlichen Symptomen und psychischen oder/und physischen Beschwerden, die von der Schulmedizin nicht geheilt werden konnten.

Der Initiationsweg der Kaminchu weist Gemeinsamkeiten auf, wie etwa die Anzeichen spiritueller Fähigkeiten in jungen Jahren (*saadaka'nmari*), die Zeit der Initiationskrankheit (*kamidaari*) sowie die spirituelle Praxis für die eigene Heilung, welche gleichzeitig die Ausbildung darstellt. Auch in der Kosmologie zeigen sich gemeinsame Konzepte, wie etwa die Idee der Seele (*ikimabui*, *shinimabui*) oder die Einflusskraft der Ahnen. Da es jedoch kein einheitliches „Dogma“ gibt, sondern im Gegenteil eher eine Rivalität zwischen den einzelnen Kaminchu herrscht, gibt es auf der anderen Seite unterschiedliche Aspekte, so zum Beispiel in der Ausübung von spirituellen Ritualen und Konsultationen. Bei der Identifizierung von übernatürlichen Symptomen sind vor allem Frauen mittleren und höheren Alters diejenigen, die eine Sensibilität in Bezug auf *kami*-Angelegenheiten aufweisen, welche der Psychologe Ōhashi *kaminess* nennt. Diese Frauen in der Umgebung der betreffenden Person sind es auch, die die Handlungsanweisungen für spirituelle Angelegenheiten geben, welche in den meisten Fällen die Konsultation bei einer „*sensei*“ (spirituellen Heilerin) impliziert.

Bei übernatürlichen Symptomen haben vor allem die Ahnen eine wichtige Bedeutung, da beispielsweise mangelhafte Riten, vernachlässigte Ahnen oder eine fehlerhafte Weitergabe der Ahnentafeln von der spirituellen Heilerin als Ursache für diese diagnostiziert werden können. In der Weitergabe der Ahnentafeln wird besonders die Patriline betont, worin Söhne – vor allem Erstgeborene – eine vorrangige Stellung innehaben. Diese Betonung auf die Patriline scheint im Widerspruch zu stehen zur Vorstellung von spirituellen Kräften der Frauen, weshalb Wissenschaftler auch anmerken, dass die weiblichen spirituellen Fähigkeiten, wie sie beispielsweise im *onarigami*-Konzept illustriert werden, primär darauf gerichtet sind, die Männer zu beschützen, und deshalb die Bezeichnung einer weiblichen „spirituellen Überlegenheit“ fraglich wird.

Die Praxis der Ahnenverehrung hat einerseits einen verehrenden Charakter, doch andererseits auch einen defensiven Charakter, da man negative Einflusskräfte verhindern möchte. Neben den Ahnen werden auch Geister anderer (nicht-verwandtschaftlicher) Verstorbener, *kami* und schädliche Kräfte als Verursacher von übernatürlichen Phänomenen gesehen. Die Vorstellung von übernatürlichen Kräften, welche das Wohlbefinden der Menschen beeinflussen können, ist auch im Alltag Okinawas wahrnehmbar: so dienen magische Abwehrmaßnahmen, wie das *ishigantoo* oder die Schutzlöwen *shiisaa* dazu, böse Geister vom Haus fernzuhalten. Auch Rituale, wie das *yashiki-ugan*, werden durchgeführt, um das Hausgrundstück von unheilbringenden Kräften zu reinigen. Dabei ist die Ort-Komponente ein wichtiges Element, das sich in verschiedenen Ritualen zeigt.

Die drei Funktionen des sakralen Ortes, die in der Einleitung vorgestellt wurden, waren:

- Die Möglichkeit der Kommunikation mit der übernatürlichen Dimension.
- Die Verkörperung von übernatürlicher Kraft.
- Die Metapher für die religiöse Welt und Materialisation der spirituellen Bereiche.

Diese drei Funktionen sind im Zusammenhang mit der spirituellen Heilung relevant. Besonders in ihrer Initiationszeit besucht die Kaminchu heilige Stätten, um dadurch die Verbindung zu der spirituellen Welt aufzubauen, und – wie es etwa I-san ausdrückte – die „Rohre zu verbinden“. Da der Großteil der Betrituale der Kaminchu im öffentlichen Raum stattfindet – beispielsweise in einem *utaki* oder an Orten, die auch touristische Wichtigkeit haben, wie das Tamaudun oder der Tempel Enkakuji (beide in der Nähe des Schlossareals in Shuri) – ist es keine Seltenheit, dass die Tätigkeit einer Kaminchu im Alltag beobachtet werden kann.

In der zweiten Funktion werden heilige Orte nicht nur von Kaminchu, sondern auch von allgemeinen Besuchern aufgesucht. Okinawa, das durch einen touristischen Boom (vgl. Tada 2008) eine steigende Popularität genießt, hat in den letzten Jahren auch das Image einer „heilenden Insel“ (*iyashi no shima*) bekommen. Beispielsweise werden in Publikationen über die Sehenswürdigkeiten der südlichsten Präfektur auch immer mehr die *utaki* als kraftspendende, mystische Plätze angepriesen. Somit verkörpern heilige Stätten nicht nur die übernatürliche Kraft, sondern auch Okinawa-eigene Tradition und – beispielsweise im Falle von Seifa Utaki – Zeugnisse der spirituell geprägten Vergangenheit. Schließlich ist die

Kaminchu selbst ein „Ort“ oder eine Verkörperung übernatürlicher Kraft, die von ihrer Klientel für spirituelle Konsultationen aufgesucht wird.

In der dritten Funktion nach Breretons Einteilung werden die heiligen Orte als Materialisation der spirituellen Bereiche gesehen. Diese Orte wurden in der Vergangenheit, als die Kaminchu-Kultur heftig kritisiert wurde, durch verschiedene Maßnahmen verändert oder zerstört. Als jedoch im Okinawa-Boom auch die spirituellen Aspekte der Kultur hervorgehoben wurden, wurden zahlreiche *utaki* aufgewertet, und gleichzeitig mit ihnen auch das Image der Kaminchu.

In der Gegenwart scheint deshalb eine Veränderung in der Perzeption der spirituellen Heilerinnen stattgefunden zu haben: wurden sie in der Vergangenheit mit rückständigem Aberglauben und irrationalen Denken in Zusammenhang gebracht, so wird in der heutigen Zeit vermehrt eine positive Verknüpfung mit dem Okinawa-eigenen spirituellen Erbe assoziiert. Dies kann man beispielsweise an den Herangehensweisen in wissenschaftlichen Untersuchungen, den Darstellungen in den Medien, sowie in der Kunst und Populärkultur sehen. Im Zusammenhang mit Okinawa als Ort sehen sich Kaminchu selbst auch als Bewahrerinnen der spirituellen Tradition, die eng mit der Geschichte im Zusammenhang steht:

*I: Das wird Material für die Arbeit. Lernt ordentlich über die Insel Okinawa. (...) Sie ist zwar schmal, aber die Geschichte ist tief. Das wissen nämlich alle nicht, ja, verschiedene Menschen, die Geschichte und, weil es die Tiefe von diesen Dingen gibt, ist es die kami-Insel. (I-san, 13.7.2005, Nishihara)*

## ANHANG I

### **I-sans verstorbener Schwiegervater bittet um *nujifaa* (Interview 31.1.2007, Nishihara)**

*I: Also mein Mann war in der Arbeit, S. war in der Schule und mein zweiter Sohn war in der Schule, als niemand da war – ich hatte gerade die Wäsche beendet, und wollte die Wäsche vom Badezimmer hinaustragen, um sie aufzuhängen, und war auf dem Weg zur Veranda – und da ist gerade in der Mitte des Hauses, irgendetwas, also ich fühle, dass jemand dort steht. Das ist wohl eine Halluzination, dachte ich, und als ich genauer hinsah, [war dort] ein Soldat... ein japanischer Soldat, also gleich, ich habe gleich gewusst, dass das ein japanischer Soldat ist, diese Kleidung. Und er hatte Schuhe an. Dass ein Mensch ganz genau so vom Aussehen, kurz gesagt, genau wie ein Soldat aus dieser Zeit erscheint, das bedeutet, dass er nicht von dieser Welt ist, nicht wahr? Darum – ich hatte mich zwar nicht gefürchtet, also Angst hatte ich keine, aber – dachte ich, es ist komisch, dass dieser, dass hier das rei steht und das Grundstück war da, und dass von hier meine Beine gelähmt waren, und ich mich nicht weiterbewegen konnte. Kurz, ich konnte nicht weiter, von hier konnte ich nicht weitergehen, ja, mein Körper hat sich nicht bewegt. Also sein Bart war sehr dicht und buschig, ein etwas größer Mann, also wirklich... komplett, eine Mütze trug er, also ein Soldat. Dann, in dem Moment als ich dachte: „Ah, das ist ein rei.“, habe ich eine Stimme gehört. (...) „Bist du die Braut vom drittgeborenen Sohn?“ Das hat er zuerst gesagt. Das heißt also, diese Person ist der Vater von meinem Ehemann, das habe ich gleich verstanden, ja (...). Und ich – ich spreche nicht laut, weil kein Mensch da ist – ich sage: „Ja, ich bin die Braut vom drittgeborenen Sohn.“ Und so haben wir zu zweit kommuniziert, also bei uns, da kommt das und wir nehmen das auf, und dass ich mich bewege, das bedeutet, dass ich das aufnehmen soll, vom kamisama, das macht kamisama, und mein Körper konnte sich wieder bewegen. Was darauf passierte ist, dass ich ein Heft und einen Stift oder Bleistift holen sollte. Und dann, ich habe die Wäsche unten abgestellt, und so wie ich es gefühlt habe, habe ich vom Bücherregal Heft und Stift genommen, und zum Küchentisch, zum Esstisch habe ich mich hingesetzt. Daraufhin ist er noch immer dort gestanden.*

*Es war schon Juni, ja, Mai oder Juni, aber es war kalt. Also, kalt. Ich habe schon gezittert und die Zähne haben geklappert, darum habe ich die Wintersachen aus dem Kasten herausgenommen und einen Mantel angezogen, weil es so kalt war, weil ich so gezittert habe, weil es kalt war. Und was ich also machen muss während ich zitterte, also ich musste das Heft aufmachen und Bilder zeichnen, Bilder, ja? Etwa ein Bild von einem Baum, einer Höhle und einem Fluss, der fließt, alles musste ich zeichnen, (...) alles war überlappt. Und dann, nachdem ich das gezeichnet hatte, dachte ich selbst, also das ist eindeutig eine Höhle, und das ist wohl ein Fluss, und das ist ein Baum, und dieses rei sagte auch „Das ist das und das“, und daraufhin stand meine Hand still und ich blätterte um. Und nachdem ich umgeblättert hatte, musste ich wieder zeichnen. Ein Bild, das fast ähnlich ist. Und dann, musste ich wieder umblättern. Drei Male. Es sind zwar Bilder mit ähnlichen Formen, aber wo etwas anders war, das war, auf dem ersten Bild, da waren die Bäume so und nicht zerstört. Und daraufhin – also, wir können in so einer Situation, Kommunikation aufbauen mit dem rei. Und dann, das sind drei Blätter, also ich sage im Dialekt: „Was ist das?“, frage ich. Und dann, eins, zwei, drei: das Erste ist vor dem Krieg. Und das nächste Zweite ist während des Krieges. Ja, und das Dritte ist nach dem Krieg. So ist das. Vor dem Krieg, während des Krieges und nach dem Krieg, das ist jeweils dieser Ort. Und dann, dieses dritte Blatt ist nach dem Krieg, das ist die jetzige Welt. „Jetzt ist dieser Ort so.“, sagt er und erklärt mir, dort ist noch immer das, so und so, das ist noch da, diese Höhle. Und dort zeigt er mir [lässt mich zeichnen] einen großen Baum, und hier einen Fluss, so eine Landschaft. Und dann habe ich gefragt „Ist das ein Fluss?“, und er hat gesagt: „Das ist ein Fluss, nicht zu tief. (...) Das ist ein stiller, seichter Fluss. Von links nach rechts fließt er.“, so hat er gesagt, im Dialekt, nicht wahr? (...) Und dann gibt es auch diesen Baum, in so und so einer Landschaft und schräg entfernt von der Höhle, da lässt er mich einen Menschen zeichnen, einen Menschen. Ein Mensch schläft [dort]. Die rechte Hand ist so [I-san streckt den Arm nach vorne aus] und die linke Hand ist so [zeigt auf die Hüfte], und der rechte Fuß ist nach oben und abgewinkelt, so ein Bild. Also, das heißt, wenn das so ist, mit Kopf, und die Hände abgewinkelt, der Fuß hier abgewinkelt, so [I-san skizziert auf einem Papier], also das bedeutet, dass er selbst das ist. Klar? Ja, das ist er selbst. Das habe ich, diese drei Blätter habe ich, aber er sagt, ich soll das nehmen und für ihn nujifaa machen. Und der Ort, die drei [Bilder] habe ich da, das ist eine Höhle. Und ich soll das mit dem Bleistift alles anmalen, das hat er mich anmalen lassen. Also, das war sozusagen der*

*Beweis, es war gemeint, dass ich dorthin, zu diesem Ziel gehen soll. Also das ist jetzt so, und in der Nähe der Höhle, da ist es so, und er hat mich gebeten, für ihn nujifaa zu machen.*

*Und ich habe diese Bilder, die ich gezeichnet habe, mitgenommen, und bin zu meiner Führerin (shidōkan), also wie eine Betreuerin (shidō kyōkan), so haben wir eine sensei, die uns unterweist, so ist das bei uns. Also, bevor wir die Berechtigung, bevor wir die Qualifikation erhalten. Und das [die Bilder] zeige ich nicht her, wenn ich hanji kaufen (für eine Konsultation) gehe, man darf das nämlich nicht zeigen. Kurz gesagt, was ich gemacht habe, dass ein rei gekommen ist und was es gesagt hat, das zeige ich nicht bei hanji. Aber ich gehe dorthin, um zu lernen, sage ich, und bevor ich hingegangen bin, habe ich das [die Bilder] meinem Ehemann gezeigt. „Also, heute musste ich drei Bilder malen, und diese soll ich mitnehmen und lernen (zu einer Kaminchu gehen) damit man für den Vater nujifaa macht, das muss man machen.“, sage ich [zu meinem Ehemann], und er sagt, ich soll das [die Bilder] nicht zeigen, ich soll das noch nicht zeigen, also dann bin ich zu meiner sensei gegangen. Und meine sensei macht so, sobald ich komme, gibt sie Räucherstreifen, die shima-ukoo gibt sie zum kamidana, zu ihrem chiji (Beschützer-kami), im ukooru (Räuchergefäß) so auf, und wendet sich mir zu. (...) Und ich habe noch nichts gesagt, aber meine sensei hat es gleich gesagt: „Ist jemand zu deinem Haus gekommen?“ – „Ja.“ – „Wer ist gekommen?“ Also ich habe das nicht gezeigt, ja. „Also, der Vater“, [sage ich]. „Der Vater hat um nujifaa gebeten, ja.“ Und daraufhin, das ist seltsam bei uns, wir können uns verständigen. Hier [auf dem Bild] ist eine Höhle und ein Fluss und so eine Landschaft, aber wenn man nicht sagt, wo das ist, weiß man das ja nicht. „Wo ist das denn?“, habe ich gefragt, und die erste Antwort war: „Taketomi“. Der Vater hat gesagt, es ist Taketomi. Und das Taketomi, das ich kenne, ist in Yaeyama. Und als ich fragte: „Aha, das ist Taketomi in Yaeyama“, sagt er: „Nein.“ – „Ich kenne nur Taketomi in Yaeyama.“, sage ich. „Dann, welches Taketomi ist es?“, frage ich, also auf Japanisch, in der Standardsprache sagt man Taketomi. Aber es gibt auch einen Okinawa-Namen, da heißt es „Takidun“, so sagte er. (...) „Wenn man auf der Hauptinsel (Okinawa) Takidun sagt, weiß man es, da gibt es nur einen Ort, man weiß es gleich.“, sagte er und dann ist er verschwunden. Das hat er nur gesagt, zu mir, nur das. Das hat er mitgeteilt. Und weil er verschwunden ist, und ich hatte schon die Bilder fertig gemalt und die Kälte ist auch weggegangen, mein Zittern auch, also das war von rei, das war hyōi.*

Und als ich diese Bilder, die ich gezeichnet habe, als ich sie [jemandem aus der Verwandtschaft] zeigte, hat sie keiner geglaubt, außer mir hat es keiner geglaubt. Dann, meine Schwiegermutter...die Mutter von meinem Mann, nicht, und dann der älteste Sohn, der Bruder [von meinem Mann], und der zweitgeborene Sohn. Das sind drei Kinder, mein Mann, die sind drei Brüder. Und der zweite Sohn und seine Frau, die sind Lehrer, darum haben sie das überhaupt nicht geglaubt, nicht. Weil sie Erzieher sind. Und auch nicht die Mutter. Und ich habe, ich habe es meinem Mann gesagt, und mein Mann hat so gesagt: „Meine Mutter und meine Brüder, die glauben alle nicht so sehr an so eine Welt, weil sie das eben nicht sehen und hören können, und ich möchte, dass Du Dich darüber nicht ärgerst. Weil es eine steife Familie ist. Ich möchte nicht, dass Du schimpfst.“ Dann habe ich gesagt: „Ich habe verstanden. Aber ich habe Zuversicht und Selbstvertrauen, und ich irre mich nicht, weil ich Zuversicht habe, und ich werde das auf mich nehmen. Also, da gibt es auch das Betritual, und ich möchte auf jeden Fall zu Mutter gehen, zu den Brüdern gehen, und ich werde sie überreden. Es ist in Ordnung, wenn sie nicht daran glauben, das ist in Ordnung, aber ich möchte, dass sie Verständnis haben“, und wir sind hingegangen. Und dann, als ich diese Geschichte der Familie meines Mannes gesagt habe, die Brüder waren auch versammelt – das [die Bilder] habe ich nicht gezeigt, das war jetzt zu Hause, jetzt war nur das Gespräch – und als ich das erzählte, hat die Mutter [mir] nicht geglaubt. Überhaupt nicht geglaubt. „So etwas gibt es nicht“, meinte sie. „Das gibt es nicht. Denn wieso hast du, wieso hast du überhaupt gewusst, dass das der Vater ist?“, fragte sie. Das ist ein Gedanke von einem Realitätsmenschen, denn mein Mann ist nämlich [Jahrgang] Shōwa 16. Und ich bin Shōwa 28. Und der Krieg ist Shōwa 20. Also [Shōwa ] 16, das bedeutet, das war während des Krieges. Und im Shōwa-Jahr 20, da war mein Mann vier Jahre alt, und ich bin Shōwa 28, also mein Mann und ich sind 12 Jahre auseinander, ich war also noch gar nicht geboren, ich war als Mensch noch gar nicht da, warum könne ich denn mit Sicherheit sagen, dass das der Vater gewesen ist? Aber, das ist eben ein gewöhnlicher Gedanke, der Gedanke von einem gewöhnlichen Menschen. Aber seltsamerweise war ich nicht darüber entzürnt, weil eben, die anderen können das ja nicht sehen. Auch wenn man es nicht sehen kann, dann macht es ja keinen Sinn, sich zu ärgern. Also es war klar, dass es viel Zeit in Anspruch nehmen würde, damit sie Verständnis haben, aber ich wollte ihnen auf jeden Fall klarmachen, dass es so etwas gibt, also so etwas [eine Bestimmung] war da. Aber soviel ich auch erklärte, sie sagten, sie möchten nicht beten. Weil es so etwas nicht gibt. „Der eigene Sohn war vier Jahre alt und

kann sich nicht daran [an den Vater] erinnern, und wieso willst Du wissen, dass es der Vater war, wo Du doch damals noch gar nicht auf der Welt, wo Du doch nicht in unsere Familie eingehieiratet hast?“ Und dann, als sie so redeten, da dachte ich „Was soll ich bloß tun?“ Aber es gibt eben doch so eine Regung von kamisama, eine Regung von den Ahnen, also wenn man denkt, man möchte sie unbedingt verstehen lassen, dann tut sich etwas, da bewegt sich etwas, ganz sicher ist das. Und dann, der ojii, der Vater, sein Kennzeichen, das war der Bart, der Bart war sehr dicht. Also wenn er eine Woche, zwei, drei Tage, eine Woche sich nicht rasiert hat, dann hatte er – wieso auch immer – einen dichten harten Bart wie eine Bürste. Und weil die Mutter das auf keinen Fall glauben will, wie sie sagt, das stimmt auf keinen Fall, das sei ein Traum oder so, und mein kamisama, die Ahnen-kamisama waren auch entzürnt (...), und sie sagte dann „Warum, kurz gesagt, warum willst du sagen, dass das der Vater von deinem Ehemann war? Ja, wie war er? “ Also wie seine Körpergröße war, seine Statur, ob er rundlich oder kantig war oder rundlich oder oval, also das weiß die Mutter ja, weil sie seine Frau ist. Und dann ob die [Haut]Farbe weiß oder schwarz war. Und ob seine Stimme voll oder dünn war, das fragte sie und die Hände, alles fragte sie. Also sagte ich: „Ja, ich habe verstanden. Ich sage es so, wie es war, also hört gut zu. Also zuerst war sein Bart, der war besonders dicht...“ Nachdem ich das gesagt hatte, sagte sie: „Das reicht!“, das sagte sie während sie weinte. „Das ist genug!“ Ja, darum ist das, da ist rei [ ] ist das, das ist die Arbeit des Vaters. Ja, damit er auf jeden Fall verstanden wird, hat er sein Kennzeichen gezeigt. Und daraufhin hat die Mutter mit fließenden Tränen gesagt: „Ich habe verstanden. Das trifft zu. Wenn er sich schon zwei, drei Tage lang nicht rasiert hat, da war er hier, wie ein Bär, ganz dicht ist es geworden, das war sein Kennzeichen, das war mein Mann.“ Und sie hat geweint, und das ist doch verstanden worden. Und dann, sie hat die ganze Zeit geweint, und diesmal gesagt: „Ich habe verstanden. Bitte verzeihe mir.“ (...) „Ja, er war ein sehr großer Kindernarr, ein guter Vater“, sagte sie. Und sie weinte, weil es ja doch ihr eigener Ehemann ist. Weil er bei mir ist. Ich stehe in der Nähe, und er ist die ganze Zeit bei mir, ich bin vom Vater eingenommen. Darum, dass ich auch das sage, das sage ich zwar, kurz gesagt, kuchiyose, sagt man, es kommt zwar von meinem Mund heraus, aber das, was übertragen wird, ist vom rei des Vaters, das macht das so, man kann das nicht mit den Augen sehen, aber es kommt so mit der Aura, und deshalb weint sie. Ich bin zwar die Schwiegertochter, aber jetzt bin ich nicht die Schwiegertochter, das kann sie fühlen, darum weint sie. Und dann, dann sagte sie: „Ich habe verstanden. Wir machen es.“ Die Mutter war einverstanden, dass



wir das so bald wie möglich machen, und auch mein Mann und seine Brüder, sie haben es noch nicht ganz geglaubt, aber sie hatten das Gefühl „Vielleicht ist das wirklich so“, und sagten, wir gehen [um nujifaa zu machen]. Ja, und dann als nächstes. Bis dahin hatten sie Zweifel, ob das wirklich zutrifft. Aber, ich hatte ja die Bilder, die ich gezeichnet habe. Also da wurde es [ ] zum Schluss klar.

I: Und bis dahin habe ich nicht gesagt, dass ich die Bilder habe. Keinem habe ich es gesagt, außer meinem Mann. Und die Bilder, die ich gemalt habe, also diese sind zwar schlampig [I-san zeigt auf die Skizzen, die sie während des Gesprächs gezeichnet hat], sie wurden wirklich schön gezeichnet, alles hat man genau erkannt, einen Weg, eine Höhle, Bäume, wirklich sehr schön gezeichnet. Und dann, also es war August, Sommerferien, und der Bruder [der Lehrer ist] sagte, er kommt auch, und auch die Mutter, und der älteste Sohn, und mein Ehemann, der hatte Arbeit und konnte nicht mitgehen. Also bin ich zusammen mit den Brüdern und mit der Mutter hingegangen. Und meine sensei ist auch mitgekommen. Und, diese Bilder, ich hatte das Heft mit. Und, laut dieser sensei ist das in Tomishiro. Taketomi, Takidun ist in Tomishiro, sagte sie, und ich hatte da noch immer nicht das Heft gezeigt, und also, als wir nach Tomishiro kamen, haben wir einen Bauern gefragt: „Entschuldigung, gibt es hier ein Dorf, das Takidun heißt?“, und er sagte: „Ja, das gibt es. Wenn man so und so fährt und da abbiegt, dann ist da Takidun.“ Und als wir fragten, ob es dort auch eine Höhle gibt, sagte er, es gibt zwar eine Höhle, aber die ist schon zugeschüttet. Also eben, da, nicht wahr? Kurz gesagt, ich habe diese drei Bilder, und dass ich das [bei einem Bild] ausmalen musste, das hat bedeutet, dass das schon zugeschüttet ist. (...) „Gibt es auch einen Fluss?“, fragte ich, und er sagte: „Einen Fluss gibt es, aber er ist nicht tief. Er ist nicht tief, aber er fließt“ – „Fließt dieser Fluss von links nach rechts oder von rechts nach links?“ – „Der Fluss fließt von links nach rechts, aber der Fluss ist, er ist sehr ruhig“, sagte er, und das war also kein Irrtum, und wir gingen hin, und da war es außergewöhnlich. Als wir dort ankamen, also wir warteten bis alle ankamen und standen da. Und von dem Punkt aus, wo wir standen war die Landschaft, die wir sahen, genau ident mit dem, was ich gezeichnet habe. Und da waren alle erschrocken. Und da, zu diesem Zeitpunkt haben wir gedacht: „Also so etwas gibt es wirklich...“, und auch die Mutter [ ] und die Brüder, der Bruder, der auch Erzieher ist, sie haben immer wieder mein Heft betrachtet, zum Heft geschaut und hierhin [zur Landschaft] geschaut – „Ah, das ist da, und das hier ist die Höhle, das ist dort.“, sagten sie, das war wirklich seltsam. „Wirklich

seltsam ist das.“, sagten sie. „Wie“, sie fragten: „Wie ist wohl diese Welt erschaffen?“ Und der Bruder, der Lehrer ist, hat mich gefragt: „Ist das so, als würdest Du einen Film sehen, ist das in so einem Maßstab? Oder ist das im Maßstab wie Fernsehen? Oder ist das ganz klein?“ Also dafür hat er schließlich doch Interesse. Und daraufhin sagte ich: „Bei uns ist das nicht so, dass wir es wie in einem Film sehen, auch nicht wie im Fernsehen. Wir sehen es so, wie es ist. Wie es ist.“ (...) Nicht wie in einem Film, und auch nicht verkleinert, so wie es ist. „Das ist seltsam.“, sagte er, und das, das war der Auslöser, dass die Familienmitglieder [mir] alle geglaubt haben.

I: Und dann, also ja, wir sind hierher gekommen, wir sind angekommen. Ich habe aus meiner Tasche die Zettel herausgenommen, das, was mich der Vater, als er tachifaa gemacht hat, zeichnen hat lassen. Vor dem Krieg, während des Krieges, nach dem Krieg. Er hat mich das zeichnen lassen, damit ich das mitnehme und dorthin gehe, habe ich gesagt, und alle waren erschrocken. Ja, „Gibt es denn so was!“, haben sie gesagt, und „Ja, wir haben schon verstanden.“ Und der Vater hat von dieser Höhle, von diesem Punkt aus ungefähr diese Distanz angegeben, und von dort haben wir 49 Steine eingesammelt. Weil, die Knochen gibt es ja nicht mehr, die sind nicht mehr da. „Ah, ist das wohl hier, Vater?“ haben wir gesagt, und verstanden. Und dann haben wir gesagt: „Wir sind gekommen, wir sind gekommen, um die Seele (tamashii) zu retten.“ Ja, also, er war im Jahr der Ratte geboren. „Also für den Menschen vom Rattenjahr, jetzt machen wir nujifaa. Komm bitte mit.“, hat sie [die sensei] gesagt. „Jetzt, jetzt. Es ist zwar spät geworden, aber jetzt ist die Familie mitgekommen“. Und in so einer Situation [ ] fließen dann doch Tränen. [Das Ritual] hat meine sensei [gemacht]. Weil, ich bin ja, ich bin ja noch während der Lernzeit. Ich habe ja noch nicht die Nationalprüfung (kokka shiken) bestanden... es war ja noch in der Stufe bevor ich die Nationalprüfung bestanden habe, aber, und der Weg hat sich noch nicht geöffnet (...) Die Ahnen sind doch, die Verwandten, damit ich ausgebildet werde, musste ich zuerst die verwandtschaftlichen Angelegenheiten lernen, so dachte ich. Ja, bevor man für die anderen Sachen macht, muss man wohl die eigenen Familienangelegenheiten schön aufräumen. Darum war das von den Ahnen mir gegenüber eine Prüfung, diese... als Ausbildung wurde mir das gegeben, denke ich. Und das war der Familie gegenüber, die Schwiegertochter war der Familie gegenüber, also weil sie eine, sozusagen ein Mensch mit umare ist, weil sie takaumare ist, weil sie eine Person ist, die Kaminchu wird, war das auch dafür [eine Prüfung],

*damit alle Verständnis dafür haben, glaube ich. Ja, von den Ahnen, damit ich gerettet werde, also nicht retten, sondern eher damit ich von der Familie Verständnis habe, denn sonst kann ich das ja nicht machen. Darum, ich, also diese Schwiegertochter ist so eine Schwiegertochter. Damit ich das ordentlich mache, damit ich ordentlich verstanden werde, darum war das vom Vater die Nachricht, denke ich.*

*IP: Sie haben Steine eingesammelt...*

*I: Ja, von hier.*

*IP: Das hat auch Ihre sensei gemacht? Oder alle zusammen, die Steine...*

*I: Das hat die sensei gemacht. Das ist deshalb, weil ich ja diese, zu dieser Zeit hatte ich noch keine Qualifikation, und deshalb sehen wir da zu, in der Nähe. Ja, in so einem Fall ist die Seele (tamashii), ja, 49 Steine. 49 Steine, weil der menschliche Körper 49 Knochen hat.*

*IP: Das ist die Anzahl der Art der Knochen?*

*I: Ja. Die Art der Knochen, es gibt 49, sagt man. Ja, damit er den ewigen Frieden findet, die Seele (tamashii) zusammen mit dem Menschen, nicht wahr, ja, 49 Stück. Und dann, nachdem wir die 49 Steine eingesammelt haben, was wir gemacht haben, womit das verbunden wird, weil nujifaa, das ist ja jetzt, also Isabelle-san, nujifaa, das ist, wenn jemand hier stirbt und noch hier verweilt. Hier ist er, dieser Mensch ist noch da. Weil, er ist nicht verbunden worden, nicht wahr? Weil er nicht die Röhrenverbindung (paipu-tsunagi) machen kann. Und dann sagt man: „Ja, du darfst hier nicht weilen. In die Welt der Geister (reikai) [gehe]“, und man nimmt 49 Stück und nimmt es von hier weg. „Ja, komm bitte mit. Ja, hier darfst du nicht mehr bleiben.“, sagt man und die 49 Steine, die bringt man zum Grab. Ja, zum Grab. Mit dem Grab verbinden, ja.*

*IP: Haben sie [die Familie des Ehemannes] davor Zeremonien zur Besänftigung [für den Vater] gemacht?*

*I: Nein. Sie haben es nicht gemacht. Überhaupt nichts. Erst, nachdem ich gekommen war. Darum, das war eine Familie, die sich nicht um so etwas gekümmert hat. Bis ich gekommen bin. Darum war ich in einer sehr schwierigen Lage, bis sie mir ihr Verständnis entgegenbrachten. Ja, aber die Geister (rei) und die Ahnen, die wollen doch gerettet werden, die Ahnen, kurz gesagt, dass man ohne Schwierigkeiten lebt, das ist wenn die Menschen den Ahnen, die [noch] nicht die ewige Ruhe haben, Besänftigungsrituale machen, dann werden*

*sich die lebenden Menschen das erste Mal verwirklichen. Ja, darum habe ich darum gebeten und aus diesem Grund habe ich in die Familie eingeheiratet, und sich mir zu widersetzen bedeutete, sich den Ahnen zu widersetzen (sakarau) und den Kamisama zu widersetzen, darum mussten sie [mir] zuhören.*

*IP: Was bedeutet „sakarau“?*

*I: Sich widersetzen, wegstoßen, ja. Also ablehnen. „No“ sagen, das geht nicht. Zu mir „No“ zu sagen, das geht nicht. (...) Und dann, so zu machen, bei einem Ort, zu dem man noch nie war, ein Bild zeichnen zu können, das ist schon die Tat von kami. Das kann ein normaler Mensch nicht machen, so etwas. Dazu sagt man kami-Beruf (kamigyō), der Kamisama nimmt Besitz, ja. Das ist, dies, also von den Menschen, die im Krieg verstorben sind, die Opfer geworden sind, also kurz gesagt der Ort, der Ort ist wichtig. Deshalb ist der Vater, der Vater ist in Takidun über einem Fluss zusammengebrochen und gestorben. Er ist im Wasser gestorben, das ist ja kalt. Und ich, ich habe ja gefroren, das Wasser.*

## ANHANG II

### Glossar

In der folgenden Liste werden die wichtigsten Uchinaaguchi-Begriffe dieser Arbeit erklärt. Bei einigen Fällen wird die japanische Lesung in Klammern angegeben.

**aji** (Jap. *anji*) 按司: lokale Machthaber, die ab dem 10. Jahrhundert eigene Territorien verwalteten. In der Zeit des Königreiches Ryūkyū wurde es zur Bezeichnung eines hohen Ranges, gleichsam eines Fürsten.

**binshii** 瓶子: Bezeichnung für das Opferset, das bei Betritualen eingesetzt wird. Es beinhaltet zwei Flaschen Sake, eine Sakeschale, und kleine Fächer, in denen Reiskörner (gewaschene und ungewaschene) und Salz aufbewahrt werden.

**furu nu kan** 便所又神: *kami* der Toilette.

**gusoo** (Jap. *goshō*) 後生: wörtl. „Nachleben“, Bezeichnung für das Jenseits, s.a. *miigusoo*.

**gusuku** od. *gushiku* 城: Bezeichnung der Burgen, die die lokalen Fürsten erbauen ließen. Archäologische Untersuchungen schätzen die Anzahl solcher *gusuku* (bzw. Spuren davon) auf den Ryūkyū-Inseln auf etwa 300.

**gwansu** 元祖: Ahnen, bzw. auch gleichzeitig die Ahnentafeln. Eine andere Bezeichnung für die Ahnen lautet *faafuji*.

**hanji** 判示: wörtl. „Beurteilung“; Konsultation bei einer spirituellen Heilerin.

**hinpun**: Schutzmauer im Eingangsbereich des Hausgrundstücks.

**hi nu kan** (Jap. *hi no kami*; *kamado no kami*) 火又神: *kami* des Feuers, bzw. der Feuerstelle.

**ishigantoo** 石敢当, 石敢當 od. 石敢堂: Schutzstein mit drei Schriftzeichen des Namens, der bei Kreuzungen an der Hausmauer angebracht wird, um negative Einflüsse (beispielsweise von Geistern) abzuwehren. Der Brauch des *ishigantoo* hat chinesische Ursprünge.

**jiichi**: Grundstück.

**kaa nu kan** (Jap. *ido no kami*) 井戸又神: *kami* des Brunnens.

**kamidaari**: Bezeichnung für die Krisenphase in der Initiationszeit, bei der ausgegangen wird, dass die übernatürlichen Symptome von den *kami*, bzw. den Ahnen evoziert werden, um die *kamidaari*-Leidende auf ihr Schicksal als spirituelle Person aufmerksam zu machen.

**kamigoto** 神事: spirituelle Arbeit.

**kaminchu** 神人: wörtl. „*kami*-Mensch“; die Bezeichnung wird im Allgemeinen auch für Personen verwendet, die spirituelle Ämter wie das der Priesterin ausüben. In dieser Arbeit wird der Begriff *kaminchu* für spirituelle Heilerinnen verwendet.

**kuuchoo**: weißes Ritualgeld (*ufuchoo*) im geviertelten Format.

**kudi** od. *kode*: Amt der Klanpriesterin, die für ihre Verwandtschaftsgruppe (s. *munchuu*) die Gebete bei zyklischen Zeremonien leitet. Ihr Initiationsweg hat Ähnlichkeiten mit dem der *kaminchu*.

**mabui** 魂: Seele; es wird unter anderem auch zwischen der Seele einer lebenden Person (*ichimanui*) und der einer

verstorbenen Person (*shinimabui*) unterschieden.

**mabugumi** 魂込め: Ritual zur Rückholung der verloren gegangenen Seele (*mabui*).

**makyo**: Bezeichnung für die Frühform des Dorfes, in der die Dorfeinheit auch gleichzeitig als verwandtschaftliche Einheit gedacht wird.

**miigusoo** 新後生: wörtl. „neues Jenseits“; bezeichnet das Stadium, in dem sich die verstorbene Seele in den ersten sieben Wochen nach dem Tod aufhält.

**miji nu kan** (Jap. *mizu no kami*) 水又神: *kami* des Wassers.

**munchuu** 門中: patrilineare Verwandtschaftsgruppe.

**nakachoo**: weißes Ritualgeld (*ufuchoo*) im gedrittelten Format.

**niigan** (Jap. *negami*) 根神: wörtl. „Wurzel-*kami*“; bezeichnet eine Priesterin-ähnliche Position, die eine Frau aus der Dorfgründer-Familie besetzt. Zusammen mit ihrem männlichen Pendant des *nitchu* (oft als ihr Bruder beschrieben) bilden sie die leitenden Ritual-Ämter im Dorf.

**nirai kanai**: Paradies, das im Osten gedacht wird.

**nitchuu** (Jap. *nebuto*) 根人: wörtl. „Wurzel-Mensch“; Bezeichnung für das rituelle Amt, das ein Mann aus der Dorfgründer-Familie ausführt, in vielen volkskundlichen Quellen als Bruder der *niigan* beschrieben.

**noro** od. *nuru* 祝女: Priesterin. Zur Zeit des Königs Shō Shin (r. 1477-1526) wurde das sogenannte *noro*-System institutionalisiert, und Priesterinnen wurden wie Beamtinnen vom Königshof ernannt. Die Höchste Priesterin *kikoe ōgimi* (Ok.

*chijifin*) war üblicherweise eine nahe Verwandte des Königs.

**nujifaa**: Ritual, um die Seele einer verstorbenen Person zum Grab zu führen.

**omoro**: Bezeichnung für Lieder der Sammlung *Omoro Sōshi*, welche zwischen dem 13. Und 17. Jahrhundert kompiliert wurde.

**saadaka 'nmari**: wörtl. „mit hoher spiritueller Kraft geboren“; deutet auf die schon früh erkenntliche spirituelle Fähigkeiten von *kaminchu* hin.

**san**: Strohalm, der in R-Form geknotet als magisches Abwehrutensil dazu dient, negative Einflüsse fernzuhalten.

**sanjinsoo** 三世相: Bezeichnung für Wahrsager und Berater, dessen Wissen auf chinesische Schriften wie das *I Ching* basiert.

**shiji** od. *seji*: spirituelle Kraft.

**shiji** 筋: Familienlinie.

**shirashi** 知らし: wörtl. „Zeichen“; im Zusammenhang mit Biographien von spirituellen Heilerinnen als „metaphysische Zeichen“ verstanden, die auf den Werdegang der zukünftigen *Kaminchu* deuten.

**shiisaa** 獅子: Schutzlöwe; häufig auf Hausdächern aufgestellt, um negative Einflüsse abzuwehren.

**sukubun** (Jap. *shokubun*) 職分: spezieller Aufgabenbereich der spirituellen Heilerin, auch *ban* genannt (beispielsweise Ahnenangelegenheiten, Grundstücksangelegenheiten, Konsultation für kürzlich Verstorbene).

**toki**: Divinatoren, die zur Zeit des Königreiches Ryūkyū für die Festlegung von wichtigen Terminen zuständig waren.

Ihre Arbeit war ausschließlich in den Händen von Männern, die ihr Wissen aus chinesischen Methoden der Kalenderrechnung hatten.

**tootoomee:** Ahnentafeln.

**ufuchoo:** weißes Papier, das als Ritualgeld eingesetzt wird (s. *nakachoo*, *kuuchoo* für verschiedene Formate).

**uchikabi:** wörtl. „Kloppapier“; gelbes, eingestanztes Ritualgeld.

**uchinaa** 沖縄: Okinawa.

**uchinaanchu** 沖縄人: Person(en) aus Okinawa.

**uchinaaguchi** 沖縄口: Okinawa-Sprache; je nach wissenschaftlichem Standpunkt als „Okinawa-Dialekt“ oder „Ryūkyū-Sprache“ definiert.

**ugan** (Jap. *ogami*) 拝: wörtl. „beten“; auch als Ausdruck für die spirituelle Praxis einer spirituellen Heilerin im Allgemeinen gebraucht.

**uganmaai** 拝廻り: wörtl. „Bet-Rundgang“; Pilgerrundgang, der in zyklischen Abständen durchgeführt wird.

**ugansaa:** Betspezialistin.

**umari:** Abkürzung zu s. *saadaka* 'nmari.

**utaki** 御嶽: heilige (Natur)Stätte.

**yashiki-ugan:** Ritual zur spirituellen Reinigung des Hausgrundstückes, bei dem auch die wichtigsten Betorte in der Nachbarschaft aufgesucht werden.

**yuta:** häufige Bezeichnung für spirituelle Heilerinnen. Da dieser Name jedoch derogative Assoziationen trägt, wird in dieser Arbeit stattdessen der Name *kaminchu* verwendet.

## LITERATURVERZEICHNIS

ADACHI Yoshihiro

- 1997 „Okinawa shakai ni okeru sosen-sūhai to jiko-aidentiti no kōchiku“ [Ahnenverehrung in der Gesellschaft Okinawas und die Konstruktion von Identität], *Shūkyō Kenkyū* [Journal of Religious Studies] 71, 79—103.

ADAMI, Norbert R.

- 1991 *Religion und Schamanismus der Ainu auf Sachalin*. München: Iudicium-Verlag.

AGUNI Kyōko

- 2001a „Bukkyō to josei“ [Buddhismus und Frauen] In: Naha-shi sōmu-bu josei-shitsu (Hg.): *Naha/Onna no ashiato. Naha josei-shi (Zen-kindai-hen)* [Fußspuren von Nahas Frauen. Geschichte der Frauen Nahas (Band: Vormoderne Zeit)]. Naha: Ryūkyū Shimpōsha, 262-268.
- 2001b „Sonraku/saishi“ [Dorf/Feste] In: Naha-shi sōmu-bu josei-shitsu (Hg.): *Naha/Onna no ashiato. Naha josei-shi (Zen-kindai-hen)* [Fußspuren von Nahas Frauen. Geschichte der Frauen Nahas (Band: Vormoderne Zeit)]. Naha: Ryūkyū Shimpōsha, 235-245.

AKAMINE Mamoru

- 2004 *Ryūkyū ōkoku* [Das Königreich Ryūkyū]. Tokyo: Kōdansha.

AKAMINE Masanobu

- 1989 „Okinawa no reikonkan to takaikan“ [Seelen-Vorstellung und Jenseits-Vorstellung in Okinawa], WATANABE Yoshio (Hg.) *Sosen-saishi* [Ahnenkult]. Tokyo: Gaifūsha (= Kanchūgokukai no minzoku to bunka; 3), 421-447.
- 1997a „Noro to yuta“ [Noro und Yuta], AKATA Mitsuo u. KOMATSU Hidehiko (Hg.) *Kami to reikon no minzoku* [Volkskunde über kami und Seele]. Tokyo: Yuzankaku Shuppan (= Kōza Nihon no minzokugaku; 7), 147-160.
- 1997b „Okinawa ni okeru sosen-saishi no seiritsu“ [Die Entstehung des Ahnenkultes in Okinawa], *Shūkyō Kenkyū* [Journal of Religious Studies] 312, 55-78.
- 1998 *Shima no miru yume. Okinawa minzokugaku sanpo* [Träume über die Insel. Volkkundliche Spaziergänge über Okinawa]. Naha: Bōdāinku.
- 2006 „Okinawa religion as seen from a gender perspective“ (Vortrag), 5<sup>th</sup> Int. Conference on Okinawan Studies (14.-16.9.2006). Ca' Foscari Universität Venedig.

ALLEN, Mathew

- 2002a „Therapies of resistance? Yuta, help-seeking, and identity in Okinawa“, *Critical Asian Studies* 34/2, 221-242.
- 2002b *Identity and resistance in Okinawa*. Lanham u.a.: Rowman & Littlefield.
- 2003 „Wolves at the back door: Remembering the Kumejima massacres“, Laura HEIN u. Mark SELDEN (Hg.) *Islands of discontent. Okinawan responses to Japanese and American power*. Lanham u.a.: Rowman & Littlefield, 39-64.

ALTMEIER, Nicole

- 1999 „Die Rekonstruktion eines Symbols – der Wiederaufbau des Schlosses von Shuri auf Okinawa“, Hilaria GÖSSMANN u. Andreas MRUGALLA (Hg.) 11. *Deutschsprachiger Japanologentag in Trier 1999. Ostasien – Pazifik*. Band 13. Münster u.a.: LIT Verlag, 155-165.



ANGST, Linda Isako

- 2003 "The rape of a schoolgirl. Discourses of power and gendered national identity in Okinawa", Laura HEIN u. Mark SELDEN (Hg.) *Islands of discontent. Okinawan responses to Japanese and American power*. Lanham u.a.: Rowman & Littlefield, 135-160.

ANHALT, Gert

- 1991 *Okinawa zwischen Washington und Tōkyō. Betrachtungen zur politischen und sozialen Entwicklung 1945-1972*. Marburg: Förderverein Marburger Japan-Reihe (= Marburger Japan-Reihe; 5).

ANTONI, Klaus

- 1983-86 „Zur historischen Legitimation des japanischen Anspruchs auf die Ryūkyū-Inseln: Tametomo oder die Dämonie der Fremde“, *Oriens Extremus* 30. Jg., 85-120.

ARASAKI Susumu

- 1988 „Ihaikeshō-kinki to yuta. Shiji-tadashi ni kan suru oboegaki“ [Tabus in der Ihai-Weitergabe und Yuta. Notizen über shiji-tadashi], Kubo Noritada-sensei Okinawa-chōsa nijūnen kinen ronbunshū kankō-iinkai (Hg.) *Okinawa no shūkyō to minzoku. Kubo Noritada-sensei Okinawa-chōsa nijūnen kinen ronbunshū* [Religion und Volkskunde Okinawas. Aufsatzsammlung zum Jubiläum der zwanzigjährigen Okinawa-Forschung von Professor Kubo Noritada]. Tokyo: Daiichi Shobō, 341-359.

ASATO Susumu u.a. (Hg.)

- 2004 *Okinawa-ken no rekishi* [Die Geschichte der Präfektur Okinawa]. Tokyo: Yamakawa shuppansha (= Ken-shi; 47).

ATTESLANDER, Peter

- 2008 *Methoden der empirischen Sozialforschung*. 12. Auflage [1969] Berlin: Erich Schmidt Verlag.

BISE Hiroko

- 2004 „Okinawa kakuchi no machizukuri no genba yori“ [Am Schauplatz: Revitalisierung einzelner Regionen in Okinawa], THE JAPAN FOUNDATION (Hg.) *Okinawa no utaki to ajia no seinaru kūkan. Bunka isan o ikashita machizukuri o kangaeru* (Heisei 15nendo Okinawa kokusai fōramu hōkokusho)[Okinawas *utaki* und heilige Plätze Asiens. Überlegungen für ein Konzept der Revitalisierung, welches das Kulturerbe belebt (Bericht des Int. Okinawa-Forums 2004)]. Tokyo: The Japan Foundation, 114-118.

BLACKER, Carmen

- 1975 *The catalpa bow. A study of shamanistic practices in Japan*. London: Allen & Unwin.

BLUMER, Herbert

- 1973 „Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus“, Eginhard HORA (Red.) *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie*. Reinbeck: Rowohlt, 80-146.

BRERETON, Joel P.

- 1987 "Sacred place", *TEOR* Band XII, 526-535.

BUMBACHER, Stephan Peter

- 1999 „Ort/Raum/Grenze“, Christoph AUFFARTH, Jutta BERNARD u. Hubert MOHR (Hg.) *Metzler Lexikon Religion*. Band 2, Stuttgart u. Weimar: J.B. Metzler, 622-627.

BURTSCHER, Doris

- 2001 *Geidj Faje: „No and no rimeen“. „Ich bin im Wissen geboren“. Leben und Arbeit eines traditionellen Heilers der Seereer – Siin Senegal*. Dissertation, Universität Wien.

CLARKE, Hugh

- 1997 “The great dialect debate. The state and language policy in Okinawa”, Elise K. TIPTON (Hg.) *Society and the state in interwar Japan*. London u. New York: Routledge, 193-217.

CLIFFORD, James u. George E. MARCUS (Hg.)

- 1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

CLIFFORD, James

- 1986 “Introduction”, ders. u. George E. MARCUS (Hg.) *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1-26.

DAMMANN, Rüdiger

- 1991 *Die dialogische Praxis der Feldforschung. Der ethnographische Blick als Paradigma der Erkenntnisgewinnung*. Frankfurt & New York: Campus Verlag (= Campus Forschung; 671).

DANA Masayuki

- 2001 „Naha no josei. Zen-kindai gaikan“ [Die Frauen von Naha. Übersicht über die vormoderne Zeit] In: Naha-shi sōmu-bu josei-shitsu (Hg.): *Naha/Onna no ashiato. Naha josei-shi (Zen-kindai-hen)* [Fußspuren von Nahas Frauen. Geschichte der Frauen Nahas (Band: Vormoderne Zeit)]. Naha: Ryūkyū Shimpōsha, 13-43.

EIGNER, Dagmar

- 2001 *Ritual, Drama, Imagination. Schamanische Therapie in Zentralnepal*. Wien: WUV-Universitätsverlag.

ELIADE, Mircea

- 1988 *Das Mysterium Wiedergeburt. Versuch einiger Initiationstypen*. [Originalfassung *Birth and Rebirth*; 1958] Frankfurt am Main: Insel Verlag
- 1999 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. 10. Aufl. [1974] (Originalausgabe *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951) Frankfurt am Main: Suhrkamp (=Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 126).

FIEDERMUTZ-LAUN, Annemarie u.a. (Hg.)

- 2002 *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft*. Münster: LIT.

FIGAL, Gerald

- 2006 “The battle of tropical Ryukyu Kingdom tourist Okinawa”, David L. HOWELL u. James C. BAXTER (Hg.) *History and folklore studies in Japan*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 105-121.
- 2007 “Bones of contention: The geopolitics of “sacred ground” in postwar Okinawa”, *Diplomatic History* 31/1, 81-109.

FOSTER, George M.

- 1976 "Disease etiologies in non-western medical systems", *American Anthropologist* 78/4, 773-782.

FUJIWARA Masaki

- 2002 „Shinkō kaihatsu to kankyō. „Kaihatsu“ no toraekata o minaosu“ [Entwicklungsförderung und Umwelt. Die Auffassung von „Entwicklung“ überdenken], MATSUI Takeshi (Hg.) *Kaihatsu to kankyō no bunkagaku. Okinawa chiiki-shakai hendō no sho-keiki* [Die Kulturwissenschaft der Entwicklung und der Umwelt. Verschiedene Gründe für die Veränderungen der regionalen Gemeinschaften in Okinawa]. Ginowan: Gajumaru Shorin, 63-80.

FURUZUKA Tatsuo

- 1998 „Jūmin seikatsu no henkaku (1-3)“ [Reformen im Leben der Bevölkerung (1-3)], Naha-shi sōmu-bu josei-shitsu (Hg.): *Naha/Onna no ashiato. Naha josei-shi (Kindai-hen)* [Fußspuren von Nahas Frauen. Geschichte der Frauen Nahas (Band: Moderne Zeit)]. Naha: Ryūkyū Shimpōsha, 337-352.

GEBHARDT, Lisette

- 2001 *Japans neue Spiritualität*. Wiesbaden: Harrassowitz.

GEERTZ, Clifford

- 1966 "Religion as a cultural system", Michael BANTON (Hg.) *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock Publications, 1-46.
- 1983 *Local knowledge. Further essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

GIRTTLER, Roland

- 2001 *Methoden der Feldforschung*. 4. Auflage, Wien, Köln u. Weimar: Böhlau Verlag.

GREIFELD, Katharina (Hg.)

- 2003a *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*. Berlin: Reimer.
- 2003b „Einführung in die Medizinethnologie“, dies. (Hg.) *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Medizinethnologie*. Berlin: Reimer, 11-38.

HAMASAKI Moriyasu (Hg.)

- 2007 *Okinawa-ken ni okeru nyūinkanja no shi to yuta no nujifa ni tsuite*. [Über Sterbefälle von Krankenhauspatienten in Okinawa und *nujifaa* der Yuta], Kenkyū hōkokusho [Forschungsbericht] 16520024, Ryūkyū Daigaku.

HARADA Toshiaki

- 1970 „Okinawa to naichi no shūzoku“ [Die Sitten in Okinawa und Kernjapan], KUBO Noritada (Hg.) *Okinawa no shakai to shūzoku* [Gesellschaft und Sitten Okinawas]. Tokyo: Toyko Daigaku Shuppankai, 203-224.

HESHIKI Yoshiharu

- 1983a „Jūnikasho-meguri“, *ODJ* Band II, 375-376.
- 1983b „Utaki saihen“, *ODJ* Band I, 294-295.

HIGA Chōshin

- 2005 *Okinawa haisho meguri 300* [Dreihundert heilige Pigerorte Okinawas]. Haebaru: Naha Shuppansha.

HIGA Masao

- 1983a „Hara“, *ODJ* Band III, 256.
- 1983b „Harōji“, *ODJ* Band III, 263.
- 1987 *Josei-yūi to dankei-genri* [Die Überlegenheit der Frau und das patrilineare Prinzip]. Tokyo: Gaifūsha.
- 1989 „Minkan-fusha to shakai kōzō“ [Volksmedien und die Gesellschaftsstruktur], Tanigawa Ken'ichi (Hg.) *Fujo no sekai* [Die Welt der Schamanin]. Tokyo: San-ichi Shobō, 557-564.

#### HIGA Minoru

- 1982 „Chūgoku bunka no Ryūkyū he no denpa. Onarigami to maso no kankei“ [Die Ausbreitung chinesischer Kultur nach Ryūkyū. Zur Beziehung von onarigami mit maso], Nakasone Seizen sensei koki kinen ronshū kankō-iinkai (Hg.) *Ryūkyū no gengo to bunka* [Sprache und Kultur Ryūkyūs. (Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Prof. Nakasone Seizen)]. Nishihara: Ronshū kankō-iinkai, 391-416.

#### HOGARTH, Hyun-key Kim

- 1999 *Korean shamanism and cultural nationalism*. Seoul: Jipmoondang Publishing (= Korean studies series; 14).

#### HOKAMA Shuzen

- 1998 *Omoro Sōshi*. Tokyo: Iwanami shoten (1985) (= Dōjidai Raiburarii; 334)
- 2000a *Omoro Sōshi 2*. Tokyo: Iwanami Shoten
- 2000b *Omoro Sōshi 1*. Tokyo: Iwanami Shoten
- 2004 *Okinawa no rekishi to bunka* [Geschichte und Kultur Okinawas]. 25. Auflage [1986], Tokyo: Chūkōshinsho.

#### HOOK, Glenn D. u. Richard SIDDLE

- 2003 „Introduction: Japan? Structure and subjectivity in Okinawa“, dies. (Hg.) *Japan and Okinawa. Structure and subjectivity*. London u. New York: Routledge, 1-18.

#### HORI Ichirō

- 1968 *Folk religion in Japan. Continuity and change*. Chicago u.a.: University of Chicago Press.

#### HOUGHTON, Azula A. u. Frederic J. BOERSMA

- 1988 „The loss-grief connection in susto“, *Ethnology* 27/2, 145-154.

#### HOWARD, Keith (Hg.)

- 1998 *Korean shamanism. Revivals, survivals and change*. Seoul: Royal Asiatic Society.

#### IHA Fuyū

- 1993a [1913] „Yuta no rekishi-teki kenkyū“ [Geschichtliche Forschung zu Yuta], *Iha Fuyū zenshū 9* [Iha Fuyū Gesamtwerke, 9. Band]. 2. Auflage (1975), Tokyo: Heibonsha, 342-366.
- 1993b [1927] „Ko-Ryūkyū no seiji“ [Die Politik in Alt-Ryūkyū], *Iha Fuyū zenshū 1* [Iha Fuyū Gesamtwerke, 1. Band] 3. Auflage [1974], Tokyo: Heibonsha, 419-495.

#### IKEGAMI Yoshimasa

- 1999 *Minkan-fusha shinkō no kenkyū* [Forschung über den Volksmedium-Glauben], Tokyo: Miraisha.

#### INAFUKU Mikiko

- 1997 „Okinawa no bukkijō juyō to shāmanteki shokunōsha“ [Die Aufnahme des Buddhismus in Okinawa und schamanische Spezialisten], *Shūkyō Kenkyū* [Journal of Religious Studies] 71/312, 155-181.

ISHIGAKI Mikiko

- 1983 „Minkan-fusha to iraisha“ [Volksmedien und Klienten], *Okinawa Minzoku Kenkyū* 4, 12-31.

IYORI Tsutomu

- 2005 „A culture without a temple. Ritual landscape and female superiority in state religion in Ryukyu“, Tony ATKIN u. Joseph RYKWERT (Hg.) *Structure and meaning in human settlements*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology, 135-152.

JOHNSON, Chalmers (Hg.)

- 1999 *Okinawa: Cold War Island*. Cardiff: Japan Policy Research Institute.

KADENA Sōtoku

- 1983a „Satto“, *ODJ* Band II, 209.
- 1983b „Shō Hashi“, *ODJ* Band II, 431.
- 1983c „Shō Taikyū“, *ODJ* Band II, 425.

KAKAR, Sudhir

- 1984 *Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst*. München: Biederstein.

KAMINO Yoshiharu

- 2004 „Utaki no bunka isan to shite no igi. Yūkei bunka isan to mukei bunka isan no tōgōteki sonzai o megutte“ [Die Bedeutung der *utaki* als Kulturerbe. Über die synthetische Existenz von materiellem und immateriellem Kulturerbe], THE JAPAN FOUNDATION (Hg.) *Okinawa no utaki to ajia no seinaru kūkan. Bunka isan o ikashita machizukuri o kangaeru* (Heisei 15nendo Okinawa kokusai fōramu hōkokusho)[Okinawas *utaki* und heilige Plätze Asiens. Überlegungen für ein Konzept der Revitalisierung, welches das Kulturerbe belebt (Bericht des Int. Okinawa-Forums 2004)]. Tokyo: The Japan Foundation, 48-54.

KATŌ Masaharu

- 1983 „Ichijama“, *ODJ* Band I, 198.

KAWAHASHI Noriki [Rez.]

- 2000 „Religion, gender, and Okinawan studies“ *Asian Folklore Studies* 59, 301-311.

KAWAMITSU Shin'ichi

- 1970 „Okinawa ni okeru tennō-seido shisō“ [Gedanken über das Tennō-System in Okinawa], TANIGAWA Ken'ichi (Hg.): *Okinawa no shisō* [Denken in Okinawa]. Tokyo: Mokujisha, 73-130, (= Sōsho waga Okinawa; 69).

KAWAMURA Kunimitsu

- 2006 „Kindai-Nihon ni okeru hyōi no keifu to poritikusu“ [Genealogie und Politik über das Phänomen Besessenheit im modernen Japan], *Bunka/Hihyō* (Winter) [cultures/critiques], 1-58.

KERR, George H.

- 2000 *Okinawa. The History of an Island People*. Überarbeitete Ausgabe [1958], Tokyo, Rutland; Singapore: Tuttle Publishing.

KILBORNE, Benjamin

- 1987 "Dreams", *TEOR* Band IV, 482-492.

KINJŌ Kazuo

- 1982 "Okinawa Shakaigakkai-taikai "Yuta" to Okinawa shakai. Sono bunkateki shakaiteki heikei o sagasu" [Konferenz der Soziologischen Gesellschaft Okinawas zum Thema: "Yuta" und die Gesellschaft Okinawas. Fragen nach dessen kulturellen, gesellschaftlichen Hintergründen], *Okinawa Daigaku Kiyō* 2, 167-176.

KINJŌ Seitoku

- 1980 *Ryūkyū-shobun-ron* [Diskussion über *Ryūkyū-shobun*]. 2. Auflage [1978], Naha: Okinawa Taimususha.

KIRA Yasuyuki

- 1995 „Okinawa no minkan-fusha „yuta“ no kaunseringu kinō no ichi-kenkyū. Shūkyōteki mensetsu bamen no bunseki kara" [Eine Forschung über die therapeutische Funktion der Volksheilerin Okinawas, „Yuta“. Eine Analyse der religiösen Konsultationssituationen], *Kenkō Kagaku* [Journal of Health Science] 17, 51-58.

KNOBLAUCH, Hubert

- 2003 *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn u.a.: Schöningh.

KONDŌ Noriyuki

- 2008 „Yabū“, WATANABE Yoshio u.a. (Hg.) *Okinawa minzoku jiten* [Wörterbuch der Volkskunde Okinawas]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 528.

KREINER, Josef

- 1964 *Der Noro-Kult von Amami-Oshima*. Dissertation. Universität Wien.
- Kami-kannen
- 2001a „Okinawa und Ainu“, Klaus KRACHT u. Markus RÜTTERMANN (Hg.) *Grundriß der Japanologie*. Wiesbaden: Harrassowitz, 433-474.
- 2001b "Ryūkyūan History in comparative perspective", Josef KREINER (Hg.): *Ryūkyū in world history*. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, 1-40.

KREINER, Josef u. SUMIYA Kazuhiko

- 1977 *Nanseishotō no kamikannen* [Die Göttervorstellung der Ryūkyūinseln] Tokyo: Miraisha.

KUBO Noritada

- 1981 *Chūgoku bunka to nantō* [Chinesische Kultur und die südlichen Inseln]. Tokyo: Daiichi Shobō.
- 1983 „Ishigantō“, *ODJ* Band I, 172-173.
- 1993 *Okinawa no minkan-shinkō* [Der Volksglaube Okinawas]. 5. Auflage [1989] Naha: Hirugi-sha.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth

- 1973 *Interviews mit Sterbenden*. 6. Auflage [1969], Stuttgart u. Berlin: Kreuz-Verlag.

LAMNEK, Siegfried

- 2005 *Qualitative Sozialforschung*. 4. überarb. Auflage [1988] Basel: Beltz Verlag.

LEBRA, William P.

- 1964 "The Okinawan shaman", Allan H. SMITH (Hg.) *Ryukyuan culture and society. A survey*. Honolulu: University of Hawaii Press, 93-98.
- 1966 *Okinawan religion. Belief, ritual, and social structure*. Honolulu: University of Hawaii Press.

LEWIS, I.M.

- 1996 *Religion in context. Cults and charisma*. (Erstveröffentlichung 1986) Cambridge: Cambridge University Press.

MABUCHI Tōichi

- 1964 "Spiritual predominance of the sister", Sonderdruck aus Allan H. SMITH (Hg.) *Ryukyuan Culture and society*. Honolulu: University of Hawaii Press, 79-91.
- 1968 "Toward the reconstruction of Ryukyuan cosmology", Sonderdruck aus The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies (Hg.) *Folk religion and the world view in the southwestern Pacific*. Tokyo: Keio University, 119-140.

MAEDA Giken

- 1983a „Sai On“, *ODJ* Band II, 169-170.
- 1983b „Gokyōjō“, *ODJ* Band II, 96.

MAEKAWA Morio

- 1983 „Ubuyu“, *ODJ* Band I, 311.

MATAYOSHI Masaharu

- 2008 *Mabui to yuta no sekai* [Die Welt von *mabui* und Yuta]. Itoman: Nihon-bunka no shinri to kazoku ryōhō Kenkyūkai.

MATSUI Takeshi

- 2002 „Ningen-kankyōkei no Okinawa-teki tokushitsu“ [Die Okinawa-eigene Besonderheit des Mensch-Umwelt-Systems], ders. (Hg.) *Kaihatsu to kankyō no bunkagaku. Okinawa chiiki-shakai hendō no sho-keiki* [Die Kulturwissenschaft der Entwicklung und der Umwelt. Verschiedene Gründe für die Veränderungen der regionalen Gemeinschaften in Okinawa]. Ginowan: Gajumaru Shorin, 19-61.

MATSUMOTO Masaaki

- 1970 „Okinawa ni okeru shinjo to sono kigen“ [Die heiligen Frauen Okinawas und ihr Ursprung“, *Tōyō Bunka* [Oriental Culture] 48, 49: 3-44.

MATTHES, Joachim u. Fritz SCHÜTZE

- 1973 „Zur Einführung: Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit“, Eginhard HORA (Red.) *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie*. Reinbeck: Rowohlt, 11-53.

MCCORMACK, Gavan

- 1999 "Okinawan dilemmas: coral islands or concrete islands", Chalmers JOHNSON (Hg.) *Okinawa: Cold War Island*. Cardiff: Japan Policy Research Institute, 261-282.
- 2003 "Okinawa and the structure of dependence", Glenn D. HOOK u. Richard SIDDLE (Hg.) *Japan and Okinawa. Structure and subjectivity*. London & New York: Routledge, 93-113.

MIYAGI Eishō

- 1975 „Koyū-shinkō“ [Der autochthone Glauben], Okinawa-ken kyōiku-iinkai (Hg.) *Okinawa-kenshi* [Geschichte der Präfektur Okinawa]. Band 5 „Bunka“, Naha: Okinawa-ken kyōiku-iinkai, 155-222.
- 1977 *Ryūkyū no rekishi* [Die Geschichte Ryūkyūs]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.
- 1979 *Okinawa josei-shi* [Die Geschichte der Frauen Okinawas]. 4. Aufl. [1967], Naha: Okinawa Taimususha.
- 1983 „Noro“, *ODJ* Band III, 181-182.

MIYAGI Harumi

- 2001 „*Tootoomee* keishō no rekishi“ [Die Geschichte der *tootoomee*-Nachfolge], Naha-shi sōmu-bu josei-shitsu (Hg.): *Naha/Onna no ashiato. Naha josei-shi (Sengo-hen)* [Fußspuren von Nahas Frauen. Geschichte der Frauen Nahas (Band: Nachkriegszeit)]. Naha: Ryūkyū Shimpōsha, 569-579.

MOERAN, Brian

- 1981 “Yanagi Muneyoshi and the Japanese Folk Craft Movement”, *Asian Folklore Studies* 40/1, 87-99.

NAGA Shōhachirō

- 1983 „Shō En“, *ODJ* Band II, 410.

NAKAGAWA Kakuji

- 2006 *Okinawa seichi meguri* [Pilgerschaft zu den heiligen Stätten Okinawas]. Tokyo: Meisō Shuppan.

NAKAMATSU Yashū

- 1968 *Kami to mura* [Kami und Dorf], Naha: Ryūkyū Daigaku Okinawa Bunka Kenkyūjo.
- 1977 *Kozō no mura. Okinawa minzoku bunka-ron* [Das Dorf im Altertum. Über die Volkskultur Okinawas]. Naha: Okinawa Taimususha.
- 1983a „Hi no kami“, *ODJ* Band III, 305-306.
- 1983b „Otōshi“, *ODJ* Band I, 604.
- 1983c „Utaki“, *ODJ* Band I, 294.
- 1983d „Yashikigami“, *ODJ* Band III, 724-725.

NAGAMINE Isao und NAGAMINE Tetsunari

- 1998 *Kamingwa. Kazoku o iyasu Okinawa no tadashii kasō* [Kamingwa. Die richtige Hausstruktur Okinawas, die die Familie heilt]. Naha: Bōdāinku.

NAKA Koichi u.a.

- 1985 “Yuta (shaman) and community mental health on Okinawa”, *International Journal of Social Psychiatry* 31/4, 267-273.

NISHIMURA Kho

- 1987 “Shamanism and medical cures”, *Current Anthropology* 28/4, 59-64.

NOZATO Yō

- 2007 *Iyashi no shima, Okinawa no shinjitsu* [Die heilende Insel, die Wahrheit Okinawas]. Tokyo: Sofutobanku Shinsho.



ODA Makoto

- 1998 „Minshū-bunka to teikō to shite no burikorāju” [Bricolage des Widerstands gegen die Massenkultur], TANAKA Masakazu (Hg.) *Kenryoku no bunka-jinruigaku* [Kulturanthropologie der Autorität]. Kyoto: Kyoto Daigaku Gakujutsu Shuppankai, 189-215.

ODJ = OKINAWA DAIHYAKKA JITEN JIMUKYOKU (Hg.)

- 1983 *Okinawa daihyakka jiten* [Okinawa-Enzyklopädie]. 3 Bände, Naha: Okinawa Taimususha.

OGAWA Tōru

- 1971 „Okinawa minzoku shakai ni okeru „munchuu” (kasetu-teki sōkatsu)” [(Eine hypothetische Zusammenfassung über) *Munchuu* in Okinawa], *Nihon Minzokugaku* [Bulletin of the Folklore Society of Japan] 74, 10-15.

ŌHASHI Hideshi

- 1998 *Okinawa shāmanizumu no shakaishinrigakuteki kenkyū* [Sozio-psychologische Untersuchungen über den Schamanismus in Okinawa]. Tokyo: Kōbundō.

OKA Masao

- 1933 *Kulturschichten in Alt-Japan*. 3 Bände, Dissertation, Universität Wien.

OKAMOTO Keishō

- 1983 „Ryūgū-shinkō” [Drachenpalast-Glaube], *ODJ* Band III, 947.

OKINAWA-KEN KYŌIKU-IINKAI (Hg.)

- 1975 *Okinawa-kenshi* [Geschichte der Präfektur Okinawa]. Band 5 „Bunka”, Naha: Okinawa-ken kyōiku-iinkai.

OKINAWA TAIMUSU

- 1959/04/28 „Yuta to tomo ni unseikoyomi o tsuihō shiyō” [Schaffen wir gemeinsam die Yuta und die Schicksals-Weissagungen ab], Abendausgabe, 4.
- 1959/05/13 „Yuta to bunpoin ga tairitsu?” [Yuta und Kulturerbe-Erhaltungskomitee in gegenübergestellten Positionen?], Morgenausgabe, 4.
- 1959/05/20 „Bunkazai to yuta” [Kulturerbe und Yuta], Morgenausgabe, 6.
- 1959/11/12 „Shin-shūkyō to meishin. Nichijō seikatsu o gōrika shiyō” [Neue Religionen und Aberglaube. Rationalisieren wir das Alltagsleben], Abendausgabe, 2.
- 1960/02/04 „Yuta to „hondozuma”” [Yuta und die „Hauptinsel-Ehefrau“], Morgenausgabe, 4.
- 1960/12/07 „Kamigoto to shōgatsu wa betsu. Itoman no noro mo shinshō OK” [*Kamigoto* und Neujahr sind separat. Auch die Noro von Itoman gibt ihr OK für das neue Neujahr], Morgenausgabe, 6.
- 1960/08/16 „Supōtsu de mura-okoshi. Seinen, fujin ga chūshin to nari” [Mit Sport das Dorf beleben. Jugendliche und Ehefrauen werden im Zentrum sein], Morgenausgabe, 6.
- 1997/02/06 „Seifa utaki no seibi susumu. Ki no bassai wa sanpi no koe” [Instandhaltung des Seifa Utaki geht voran. Für- und Gegenstimmen zum Abfällen von Bäumen], Morgenausgabe, 18.
- 2000/03/07 „Furui shinkō keitai de kichō. Seifa utaki. Sonzai igi o kyōchō. Yasuhara-san ga sekai isan kōen” [Wertvoll aufgrund der Form des alten Glaubens. Seifa Utaki. Betonung des Daseinszweckes. Herr Yasuhara trägt über das Kulturerbe vor], Morgenausgabe, 20.

- 2001/06/07 „Kankōkyaku ni kōinshō. Bunkazai annai kōshi. Jōchū taisei mezasu.“ [Guter Eindruck für die Touristen. Die Lehrführer des Kulturerbes. Eine ständige Stationierung wird angepeilt], Morgenausgabe, 20.
- 2003/04/30 „Iriguchi wa koko desu yo. Chinen misaki kōen to Seifa utaki ni annaiishi“ [„Hier ist der Eingang.“ Informationsfelsen beim Chinen-misaki-Park und beim Seifa Utaki], Morgenausgabe, 20.
- 2003/12/18 „Seifa utaki ni shin-chūshajō. Hirose 4bai, rainen 4gatsu kyōyō“ [Ein neuer Parkplatz beim Seifa Utaki. Vierfache Fläche, ab nächsten April zur freien Nutzung], Morgenausgabe, 22.
- 2006/05/04 „Kōsui „UTAKI“ hatsubai. Okineshia. Pari de chōkō Okinawa ni tōchaku“ [Verkauf des Parfums „UTAKI“. Okinesia. Das in Paris entwickelte Parfum kommt nach Okinawa], Morgenausgabe, 11.
- 2008/06/28 „Kengaku 19man nin. Seifa utaki no yūryōka 1nen. Shisetsu kanri no kadai mo“ [190.000 Besucher. Ein Jahr nach Einführung des Eintrittsgeldes im Seifa Utaki. Auch [ein Jahr nach Beginn der] Aufgaben der Einrichtungsverwaltung], Morgenausgabe, 20.

#### ŌMOTO Norio

- 1991 „Okinawa no utaki shinkō“ [Der *utaki*-Glaube in Okinawa], UEMATSU Akashi (Hg.) *Kamigami no saishi* [Die Zeremonien der kami], Tokyo: Gaifūsha, 38-62.

#### ŌSHIRO Hiromi

- 2007 „Okinawa no rō, yamai, shi no jissai. Yuta no kakawari o tōshite“ [Die Realität von Altern, Krankheit und Tod in Okinawa. Aus der Perspektive vom Kontakt mit Yuta], *Shikyō* [En Marge de l'Histoire] 54, 67-87.
- 2009 „Okinawa no sonraku shakai ni okeru „kaminchu ni naru“ to iu imi“ [Die Bedeutung, „Kaminchu zu werden“ in der Dorfgesellschaft Okinawas], *Nihon-Minzokugaku* [Bulletin of the Folklore Society of Japan] 257, 1-28.

#### ŌSHIRO Tatsuhiro

- 1992 *Gushō kara no koe* [Stimmen aus dem Jenseits]. Tokyo: Bungeishunju.
- 1994 *Haafutaimu Okinawa* [Halftime Okinawa]. [Aufsatzsammlung] Naha: Niraisha.

#### ŌTA Masahide

- 1999 “Re-examining the history of the Battle of Okinawa”, Chalmers JOHNSON (Hg.) *Okinawa: Cold War Island*. Cardiff: Japan Policy Research Institute, 13-37.

#### OUWEHAND, Cornelius

- 1985 *Hateruma. Socio-religious aspects of a South-Ryukyuan island culture*. Leiden: E.J.Brill.

#### PROCHASKA, Isabelle

- 2003 *Das Izaiho-Ritual von 1978. Die letzten Priesterinnen der Insel Kudaka*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- 2007a „Lost and found – *mabuigumi*. Rückholung der verlorenen gegangenen Seele“, *Minikomi* 74, 18-24.
- 2007b „Mediators between this world and the hereafter: Spiritual concepts and frames of interpretation concerning misfortune as seen from the Okinawan shaman“, HAMASAKI Moriyasu (Hg.): *Okinawa-ken ni okeru nūinkanja no shi to yuta no nujifa ni tsuite*. [Über Sterbefälle von Krankenhauspatienten in Okinawa und *nujifaa* der Yuta], Kenkyū hōkokusho [Forschungsbericht] 16520024, Ryūkyū Daigaku, 26-44.

#### RABSON, Steve

- 1999 "Assimilation policy in Okinawa: promotion, resistance, and "reconstruction"", Chalmers JOHNSON (Hg.) *Okinawa: Cold War Island*. Cardiff: Japan Policy Research Institute, 133-148.

REIMERS, Andreas

- 2002 „Die psychosomatische Medizin im Spannungsfeld zwischen Magie, Religion und Naturwissenschaft – ein Beitrag zum Verständnis schamanischer Heilrituale“, Annemarie FIEDERMUTZ-LAUN (Hg.) *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft*. Münster u.a.: LIT, 263-276.

RIESSMAN, Catherine Kohler

- 1993 *Narrative analysis*. Newbury Park, London u. New Delhi: Sage Publications.

RØKKUM, Arne

- 1998 *Goddesses, priestesses and sisters. Mind, gender and power in the monarchic tradition of the Ryukyus*. Oslo: Scandinavian University Press.

ROSSMAN, Gretchen u. Sharon F. RALLIS

- 1988 *Learning in the field. An introduction to qualitative research*. Thousand Oaks, London & New Delhi: Sage Publications.

RYŪKYŪ SEIFU [Ryūkyū-Regierung] (Hg.)

- 1969 *Okinawa-kenshi 19, Shiryō-hen 9, Shinbun shūsei (Shakai bunka)* [Okinawa-Präfekturgeschichte, 19. Band, Quellensammlung 9, Zeitungssammlung (Gesellschaft/Kultur)]. Ryūkyū seifu.

RYŪKYŪ SHIMPŌ

- 1960/10/31 „Yuta to gendaijin“ [Yuta und der moderne Mensch], Morgenausgabe, 8.
- 1998/01/14 „Koku-shitei-shiseki, Seifa utaki. Jumoku 400pon mudan de kiru. Chinen-son. Kokuso fukume taiō kentō“ [Nationale historische Stätte, Seifa Utaki. 400 Bäume ohne Erlaubnis gefällt. Chinen-Dorf. Untersuchung inklusive Klage], Morgenausgabe, 23.
- 2003/03/01 „„Okinawa to wa nani ka. Okinawa o kangaeru“ Teidan: Okinawa imēji no genzai“ [„Was ist Okinawa. Über Okinawa nachdenken“ Dreiergespräch: Die Gegenwart des Okinawa-Images], Morgenausgabe, 21.

SAKIHARA Mitsugu

- 1987 *A brief history of early Okinawa based on the Omoro sōshi*. Tokyo: Honpo Shoseki Press.
- 2000 "Afterword", George KERR (Verf.) *Okinawa. The History of an Island People*. Überarbeitete Ausgabe [1958], Tokyo, Rutland; Singapore: Tuttle Publishing, 543-573.

SAKURAI Tokutarō

- 1972 „Tsukasa-kuzure to yutamanchaa“ [Tsukasa-Untergang und yutamanchaa], *Nihon-Minzokugaku* [Bulletin of the Folklore Society of Japan] 79, 58-64.
- 1973 *Okinawa no shāmanizumu* [Der Schamanismus in Okinawa]
- 1976 *Nihon minkan-shinkō-ron* [Über den Volksglauben in Japan]. 4. Aufl. [1970], Tokyo: Kōbundō.
- 1979 „Okinawa minzoku shūkyō no kaku. Noroizumu to yutaizumu“ [Der Kern der Volksreligion Okinawas. Noroismus und Yutaismus], Hōsei Daigaku Okinawa Bunka Kenkyūjo (Hg.) *Okinawa Bunka Kenkyū* 6 [Die Kultur Okinawas 6]. Tokyo: Hōsei Daigaku Okinawa Bunka Kenkyūjo, 107-147.

- 1994 „Nihon ni okeru shāmanizumu kenkyū no dōkō“ [Tendenzen in der japanischen Schamanismus-Forschung], MIYAKE Hitoshi u. SUZUKI Masataka (Hg.) *Higashi-ajia no shāmanizumu to minzoku* [Schamanismus und Volkskunde Ostasiens]. Tokyo: Keisō Shobō (= Keiō gijyuku-daigaku chiiki-kenkyū-sentā sōsho; 2), 1-17.

#### SASAKI Kōkan

- 1978 „Kamidaarii no shosō. Yutateki shokunōsha no inishiēshon ni tsuite“ [Verschiedene Aspekte über kamidaari. Über die Initiation von yuta-ähnlichen Praktizierenden], KUBO Noritada (Hg.) *Okinawa no gairai-shūkyō. Sono juyō to hen'yō* [Importierte Religionen in Okinawa. Ihre Rezeption und Verwandlung]. Tokyo: Kōbundō, 409-447.
- 1979 „Shāman to yume“ [Schamanen und Träume], *Kikan Gendai Shūkyō* 5, 100-120.
- 1983 *Hyōrei to shāman. Shūkyōjinruigaku nōto* [Besessenheitsgeister und Schamanen. Religionsethnologische Notizen]. Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai.
- 1991 „Yuta no henkakusei ni kan suru jakkan no kakusho. Shāman-shisaisha-ron to no kankei ni oite“ [Einige Notizen über die Reformfähigkeit von Yuta. In Verbindung mit der Schamanin-Priesterin-Diskussion], UEMATSU Akashi (Hg.) *Kamigami no saishi* [Kami-Zeremonien]. Tokyo: Gaifūsha (= Kanchūgokukai no minzoku to bunka; 2), 369-393.

#### SASAKI Masayuki

- 1999 „Sustainable development in Okinawa for the 21<sup>st</sup> century“, Chalmers JOHNSON (Hg.) *Okinawa: Cold War Island*. Cardiff: Japan Policy Research Institute, 247-260.

#### SATŌ Takehiro

- 1997 „Shāman no sonzairon to iyashi. Okinawa no yuta o jirei to shite“ [Ontologie und Heilung der Schamanen. Ein Fallbeispiel über die Yuta in Okinawa], *Gendai Shakai-Riron Kenkyū* 7, 253-261.
- 2006 „Fusha no heiwigaku“ [Schamaninnen und Friedensforschung], *Bunka/Hihyō* (Winter) [cultures/critiques], 129-142.

#### SCHNEIDER, Peter K.

- 2001 *Wahnsinn und Kultur oder Die Heilige Krankheit*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

#### SERED, Susan

- 1999 *Women of the sacred groves. Divine Priestesses of Okinawa*. Oxford & New York: Oxford University Press.

#### SHIBUYA Ken

- 1984 „Okinawa hontō hokubu ichi-nōson ni okeru yuta-hassei no kōzō“ [Struktur der Yuta-Entstehung in einem Dorf im Norden der Hauptinsel Okinawa], *Nihon-Minzokugaku* [Bulletin of the Folklore Society of Japan] 156, 47-64.
- 1991 „Okinawa ni okeru noro to yuta. Hyōi to sōkan-kankei no mondai o chūshin ni“ [Die Noro und Yuta Okinawas. Über das Problem der Besessenheit und Wechselbeziehungen], *Nihon-Minzokugaku* [Bulletin of the Folklore Society of Japan] 186, 14-38.

#### SHIMAJIRI Katsutarō

- 1975 „Gairai shūkyō“ [Fremde/Importierte Religionen], Okinawa-ken kyōiku-iinkai (Hg.) *Okinawa-ken-shi* [Geschichte der Präfektur Okinawa]. Band 5 „Bunka“, Naha: Okinawa-ken kyōiku-iinkai, 225-287.
- 1983a „Ryokō kokoroe no jōjō“, *ODJ* Band III, 962.
- 1983b „Shō Shin“, *ODJ* Band II, 421-422.
- 1983c „Toki“, *ODJ* Band II, 922.

SHIMAMURA Takanori

- 1993 „Minkan-fusha no shinwateki sekai to sonraku-saishi taiki no kaikaku. Miyakojima Karimata no jirei” [Die mythologische Welt eines Volksmediums und die Veränderung im Kultsystem des Dorfes: Ein Beispiel aus Karimata, Miyakojima], *Nihon-Minzokugaku* [Bulletin of the Folklore Society of Japan] 194, 70-124.

SHINJŌ Tokuyū

- 1983 „Agari-umai” [Ost-Rundgang], *ODJ* Band I, 32.

SHIOTSUKI Ryōko

- 1999 „Onna-tachi no seikatsu poritikkusu. Okinawa sonraku no tōgō to kattō no seiji jinruigaku” [Die Alltagspolitik der Frauen. Politische Anthropologie über Integration und Konflikt in den Dörfern], *Seikatsugaku-ron* 3, 3-13.
- 2001 „Sei naru kyōki. Okinawa shamanizumu ni okeru hyōi genshō” [Der heilige Wahn. Über Besessenheitserscheinungen im Schamanismus Okinawas], TACHIKAWA Musashi (Hg.) *Iyashi to sukui. Ajia no shūkyōteki dentō ni manabu* [Heilung und Rettung. Von religiösen Traditionen Asiens lernen]. Machida: Tamagawa Daigaku, 43-62.
- 2005 „Sai-majutsuka suru sekai to Okinawa bungaku” [Die sich wieder verzaubernde Welt und die Okinawa-Literatur], Dai 27-kai Nantō Bunka shimin-kōza (26.10.2005) [27. Vortrag der Nantō-Kultur-VHS]: *Bungaku kara mita Okinawa no sengo 60nen* [Okinawa, von der Literatur betrachtet, 60 Jahre nach dem Krieg], 23-35.
- 2006 „Hyōi o kōtei suru shakai. Okinawa no seishin iryōshi to shāmanizumu” [Eine Gesellschaft, die Besessenheit bejaht. Die Geschichte der psychiatrischen Heilung und des Schamanismus in Okinawa], *Shūkyō Kenkyū* [Journal of Religious Studies] 79/4, 143-144.

SMITS, Gregory

- 1999 *Visions of Ryukyu: Identity and ideology in early-modern thought and politics*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 2000 “Ambiguous boundaries: Redefining royal authority in the kingdom of Ryukyu”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60/1, 89-123.
- 2001 “Ryūkyūan uses of Chinese confucianism”, Josef KREINER (Hg.): *Ryūkyū in World History*. Bonn: Bier’sche Verlagsanstalt (= JapanArchiv; 2), 167-180.
- 2006 “The Politics of culture in early twentieth century Okinawa”, Josef KREINER (Hg.) *Japaneseness versus Ryūkyūanism*. Bonn: Bier’sche Verlagsanstalt (= JapanArchiv; 8), 59-70.

SPIRO, Melford E.

- 1966 “Religion: Problems of Definition and Explanation”, Michael BANTON (Hg.) *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock Publications, 85-126.

SULLIVAN, Lawrence E.

- 1987 “Healing”, *TEOR* Band VI, 226-234.

TADA Osamu

- 2008 *Okinawa imēji o tabi suru*. Tokyo: Chūōkōron-shinsha.

TAKAHASHI Keiko

- 2003 *Kurashi no naka no ugan*. Okinawa no iyashi to inori [Beten im Alltag. Heilung und Beten in Okinawa]. Naha: Bōdāinku.

TAKANASHI Hitomi

- 2009 *Okinawa no „kaminchu“-tachi. Josei saishi no sekai* [Okinawas „Kaminchu“. Die Welt der Priesterinnen]. Tokyo: Iwata Shoin.

TAKARA Kurayoshi

- 1983 „Shunten“, *ODJ* Band II, 407.
- 1989 *Ryūkyū ōkoku-shi no kadai* [Themen über die Geschichte des Königreiches Ryūkyū]. Naha: Hirugi-sha.
- 1993 *Gokyōjō no sekai. Koten de kangaeru Okinawa rekishi* [Die Welt des Gokyōjō. Gedanken zur Geschichte Okinawas anhand von Klassikern.]. 8. Auflage [<sup>1</sup>1982], Naha: Hirugi-sha.
- 2001 “An Outline of Ryūkyū’s Relation to China”, Josef KREINER (Hg.): *Ryūkyū in World History*. Bonn: Bier’sche Verlagsanstalt, 143-154.

TAKASAKA Kaoru

- 1987 „Okinawa no saishi to kami-kannen“ [Zeremonien und *kami*-Vorstellungen in Okinawa], ders. (Hg.) *Okinawa no saishi. Jirei to kadai* [Zeremonien von Okinawa. Beispiele und Themen]. Tokyo: Miyai Shoten, 2-28.

TAKIGUCHI Naoko

- 1991 *Miyakojima shāman no sekai. Shāmanizumu to minkan-shinri ryōhō* [Die Welt einer Schamanin auf Miyako. Schamanismus und Volkspsychologische Heilmethoden]. Tokyo: Meicho Shuppan.

TAKOSHIMA Sunao

- 1990 „Shintai, ie, haka. Amami-guntōku kakushin-ha yuta no seikaikan“ [Körper, Haus, Grab. Die Kosmologie einer progressiven Yuta auf Amami] *Aichi Gakuin Daigaku Bungakubu Kiyō* [Bulletin of the Faculty of Letters of Aichi Gakuin University] 20, 253-260.

TAMAKI Masahiko

- 2008 „Sanjinsō“, WATANABE Yoshio u.a. (Hg.) *Okinawa minzoku jiten* [Wörterbuch der Volkskunde Okinawas]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan, 233.

TANAKA Masako

- 1977 “Categories of Okinawan „ancestors“ system and the kinship system”, *Asian Folklore Studies* 36/2, 31-64.

TANJI, Miyume

- 2006 *Myth, protest and struggle in Okinawa*. London: Routledge.

TEOR = ELIADE, Mircea (Hg.)

- 1987 *The encyclopedia of religion*. 15 Bände, New York u.a.: Macmillan u.a.

THE JAPAN FOUNDATION (Kokusai Kōryū Kikin) (Hg.)

- 2004 *Okinawa no utaki to ajia no seinaru kūkan. Bunka isan o ikashita machizukuri o kangaeru* (Heisei 15nendo Okinawa kokusai fōramu hōkokusho)[Okinawas *utaki* und heilige Plätze Asiens. Überlegungen für ein Konzept der Revitalisierung, welches das Kulturerbe belebt (Bericht des Int. Okinawa-Forums 2004)]. Tokyo: The Japan Foundation.

TORIGOE Kenzaburō

- 1969 *Ryūkyū shūkyōshi no kenkyū* [Forschungen zur Religionsgeschichte Ryūkyūs]. Tokyo: Kadokawa Shoten.

TOKYO YOMIURI SHIMBUN

- 2007/01/30 „„Shūkyō wa ima“. Okinawa no yuta. Nikka-kenkyūsha ga chōsa. Senshisha no „koe“ ni mimi sumasu.“ [„Religion ist jetzt.“ Die Yuta in Okinawa. Untersuchung von japanisch-koreanischen Forschern. Den „Stimmen“ der im Krieg Verstorbenen lauschen.], Abendausgabe, 15.

TSUHA Takashi

- 1983 „Sanjinsō“, *ODJ* Band II, 257-258.
- 1990 *Okinawa shakai minzokugaku nōto* [Volkskundenotizen über die Gesellschaft Okinawas.]. Tokyo: Daiichi Shobō.

UEHARA Eriko

- 1988 „Minkan-fusha to munchuuka to no kankei o meguru ichi-kōsatsu“ [Überlegung zur Beziehung zwischen Volksschamanen und die munchuu-Wandlung], Kubo Noritada-sensei Okinawa-chōsa nijūnen kinen ronbunshū kankō-iinkai (Hg.) *Okinawa no shūkyō to minzoku. Kubo Noritada-sensei Okinawa-chōsa nijūnen kinen ronbunshū* [Religion und Volkskunde Okinawas. Aufsatzsammlung zum Jubiläum der zwanzigjährigen Okinawa-Forschung von Professor Kubo Noritada]. Tokyo: Daiichi Shobō, 567-585.

UEHARA Kenzen

- 1983 „Makishi-Onga-jiken“, *ODJ* Band III, 504.

UEZU Toshio

- 1974 „Okinawa shāmanizumu no tokushitsu“ [Merkmale des Schamanismus in Okinawa] , *Nantoh Shigaku* 5, 39-58.

VAN GENNEP, Arnold

- 2005 *Übergangsriten*. (Originalausgabe *Les rites de passage*, 1909) Frankfurt/Main u. New York: Campus Verlag.

VAN MAANEN, John

- 1988 *Tales of the field. On writing ethnography*. Chicago & London: The University of Chicago Press

VOGT, Gabriele

- 2001 „The Ryūkyūs under U.S. occupation“, Josef KREINER (Hg.): *Ryūkyū in World History*. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, 305-330.

WACKER, Monika

- 2000 *Onarigami: die heilige Frau in Okinawa*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.

WAKUGAMI Moto'ō

- 1983 „Ubinadi“, *ODJ* Band I, 308.

WATANABE Yoshio

- 1983 „Utaki“, *ODJ* Band I, 756
- 1997 *Sekai no naka no Okinawa bunka* [Die Kultur Okinawas in der Welt]. 3. Aufl. [1993], Naha: Okinawa Taimususha.

WIKIPEDIA

- „Okinawa prefecture map“, <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/51/Map-okinawa-pref.png> (25.07.2010).

YAMASHITA Kin'ichi

- 1977 *Amami no shāmanizumu* [Der Schamanismus in Amami]. Tokyo: Kōbundō.

YOHENA Kenji

- 1972 „Minkan-shinkō“ [Volks Glaube], Ryūkyū Seifu (Hg.) *Okinawa-kenshi* [Geschichte der Präfektur Okinawa]. Band 22 „Minzoku“, Naha: Ryūkyū Seifu, 697-842.

YOKU WAKARU UGAN HAN DOBUKKU-Redaktion (Hg.)

- 2006 *Yoku waku ugan hadobukku. Hi nu kan, tootoomee 12-kagetsu*. Naha: Bōdāinku.

YOSHIE Akiko

- 2004 *Kodai josei-shi e no shōtai. „Imo no chikara“ o koete* [Einladung zur Frauengeschichte des Altertums. Über *Imo no chikara* hinaus]. Tokyo: Yoshikawa Kōbunkan.

YOSHINARI Naoki

- 2001 „Ryūkyū-rettō ni okeru josei no rei-teki yūi no bunkashi-teki ichi“ [Kulturhistorische Situierung der „weiblichen spirituellen Überlegenheit“ der Ryūkyū-Inseln], Hōsei Daigaku Okinawa Bunka Kenkyūjo (Hg.) *Okinawa Bunka Kenkyū* [Forschungen zur Kultur Okinawas]. Band 27, Tokyo: Hōsei Daigaku Okinawa Bunka Kenkyūjo, 129-182.

YOUNG, Allan

- 1982 „The anthropologies of illness and sickness“, *Annual Review of Anthropology* 11, 257-285.



## 参考文献

安達義弘（あだち・よしひろ）

- 1997 「沖縄社会における祖先崇拝と自己アイデンティティの構築」『宗教研究』71、79-103

栗国恭子（あぐに・きょうこ）

- 2001a 「仏教と女性」那覇市総務部女性室（編）『なは・女のあしあと：那覇女性史（前近代編）』那覇、琉球新報社、262-268
- 2001b 「村落・祭祀」那覇市総務部女性室（編）『なは・女のあしあと：那覇女性史（前近代編）』那覇、琉球新報社、235-245

赤嶺守（あかみね・まもる）

- 2004 『琉球王国』東京、講談社

赤嶺政信（あかみね・まさのぶ）

- 1989 「沖縄の霊魂観と他界観」渡邊欣雄（編）『祖先祭祀』東京、凱風社（かんちゅうごくかいのみんぞくと文化、3）、421-447
- 1997a 「ノロとユタ」あかた・みつお、小松ひでひこ（編）『神と霊魂の民俗』東京、ゆざんかく出版（講座日本の民俗学、7）、147-160
- 1997b 「沖縄における祖先祭祀の成立」『宗教研究』312、55-78
- 1998 『シマの見る夢：沖縄民俗学散歩』那覇、ボーだインク

新崎進（あらさき・すすむ）

- 1988 「位牌継承禁忌とユタ ―シジ正しに関する覚書―」窪徳忠先生沖縄調査 20 年記念論文集刊行委員会（編）『沖縄の宗教と民俗：窪徳忠先生沖縄調査 20 年記念論文集』東京、第一書房、341-359

安里進他（編）（あさと・すすむ）

- 2004 『沖縄県の歴史』東京、山川出版社

備瀬ヒロ子（びせ・ひろこ）

- 2004 「沖縄各地のまちづくりの現場より」国際交流基金（編）『沖縄のうたきとアジアの聖なる空間：文化遺産を活かしたまちづくりを考える』（平成 15 年度 沖縄国際フォーラム報告書）東京、国際交流基金、114-118

田名真之（だな・まさゆき）

- 2001 「那覇の女性 ―前近代概観―」那覇市総務部女性室（編）『なは・女のあしあと：那覇女性史（前近代編）』那覇、琉球新報社、13-43

藤原昌樹（ふじわら・まさき）

- 2002 「振興開発と環境 ―「開発」の捉え方を見直す―」松井健（編）『開発と環境の文化学：沖縄地域社会変動の諸契機』宜野湾：榕樹書林、63-80

古塚達郎（ふるづか・たつお）

- 1998 「住民生活の変革（1－3）」那覇市総務部女性室（編）『なは・女のあしあと：那覇女性史（近代編）』那覇、琉球新報社、337-352

浜崎盛康（はまさき・もりやす）（編）

- 2007 『沖縄県における入院患者の死とユタのヌジファについて』 研究報告書 16520024、琉球大学

原田敏明（はらだ・としあき）

- 1970 「沖縄と内地の習俗」 窪徳忠（編）『沖縄の社会と習俗』 東京、東京大学出版会、203-224

平敷令治（へしき・よしはる）

- 1983a 「十二箇所巡り」『沖縄百科』 中巻、375-376
- 1983b 「御嶽再編」『沖縄百科』 上巻、294-295

比嘉朝進（ひが・ちょうしん）

- 2005 『沖縄拝所巡り 300』 南風原町：那覇出版社

比嘉政夫（ひが・まさお）

- 1983a 「ハラ」『沖縄百科』 下巻、256
- 1983b 「ハロージ」『沖縄百科』 下巻、263
- 1987 『女性優位と男系原理』 東京、凱風車
- 1989 「民間巫者と社会構造」 谷川健一（編）『巫女の世界』 東京、三一書房、557-564

比嘉実（ひが・みのる）

- 1982 「中国文化の琉球への伝播 —おなりがみと媽祖の関係—」 仲宗根政善先生 古稀記念論集刊行委員会（編）『琉球の言語と文化』 西原、論集刊行委員会、391-416

外間守善（ほかま・しゅぜん）

- 1998 『おもろさうし』 東京、岩波書店（同時代ライブラリー；334）
- 2000 『おもろさうし』 下巻、東京、岩波書店
- 2004a 『おもろさうし』 上巻、東京、岩波書店
- 2004b 『沖縄の歴史と文化』 東京、中公新書

伊波普猷（いは・ふゆう）

- 1993a [1913] 「ユタの歴史的研究」 伊波普猷全集 9 巻、東京、平凡社、342-336
- 1993b [1927] 「古琉球の政治」 伊波普猷全集 1 巻、東京、平凡社、419-495

池上良正（いけがみ・よしまさ）

- 1999 『民間巫者信仰の研究』 東京、未来社

稲福みき子（いなふく・みきこ）

- 1997 「沖縄の仏教需要とシャーマンの職能者」『宗教研究』 71/312, 115-181

石垣みき子（いしがき・みきこ）

- 1983 「民間巫者と依頼者」 沖縄民俗研究 4、12-31

嘉手納宗徳（かでな・そうとく）

- 1983 「察度」『沖縄百科』 中巻、209
- 1983 「尚巴志」『沖縄百科』 中巻、431
- 1983 「尚泰久」『沖縄百科』 中巻、425

神野善治（かみの・よしはる）

- 2004 「うたき（御嶽）の文化遺産としての意義 - 有形文化遺産と無形文化遺産の統合的存在をめぐる -」国際交流基金（編）『沖縄のうたきとアジアの聖なる空間：文化遺産を活かしたまちづくりを考える』（平成15年度 沖縄国際フォーラム報告書）東京、国際交流基金、48-54

加藤正春（かとう・まさはる）

- 1983 「イチジャマ」『沖縄百科』上巻、198

川満信一（かわみつ・しんいち）

- 1970 「沖縄における天皇制度思想」谷川健一（編）『沖縄の思想』東京、木耳社、73-130（＝ 叢書我が沖縄;69）

川村邦光（かわむら・くにみつ）

- 2006 「近代日本における憑依の系譜とポリティクス」『文化・批評』（冬）、1-58

金城一雄（きんじょう・かずお）

- 1982 「沖縄社会学会大会「ユタ」と沖縄社会：その文化的・社会的背景をさがす」『沖縄大学紀要』2、167-176

金城正篤（きんじょう・せいとく）

- 1980 『琉球処分論』那覇、沖縄タイムス社

吉良安之（きら・やすゆき）

- 1995 『沖縄の民間巫者“ユタ”のカウンセリング機能の一研究：宗教的面接場面の分析から』健康科学

近藤功行（こんどう・のりゆき）

- 2008 「ヤブー」渡邊欣雄〔他〕（編）『沖縄民俗事典』東京、吉川弘文館、528

クライナー・ヨーゼフ、住谷 一彦（すみや・かずひこ）

- 1977 『南西諸島の神観念』東京、未来社

窪徳忠（くぼ・のりただ）

- 1981 『中国文化と南島』東京、第一書房
- 1983 「石敢当」『沖縄百科』上巻、172-173
- 1993 『沖縄の民間信仰』那覇、ひるぎ社

真栄田義見（まえだ・ぎけん）

- 1983a 「蔡温」『沖縄百科』中巻、169-170
- 1983b 「御教条」『沖縄百科』中巻、96

前川守夫（まえかわ・もりお）

- 1983 「産湯」『沖縄百科』上巻、311

又吉正治（またよし・まさはる）

- 2008 『霊（マブイ）とユタの世界』糸満、日本文化の心理と家族療法研究会

松井健（まつい・けん）

- 2002 「人間－環境系の沖縄的特質」 同氏（編）『開発と環境の文化学：沖縄地域社会変動の諸契機』宜野湾：榕樹書林、19-61

松本雅明（まつもと・まさあき）

- 1970 「沖縄における神女とその起源」『東洋文化』48・49、3-44

宮城栄昌（みやぎ・えいしょう）

- 1975 「固有信仰」沖縄県教育委員会（編）『沖縄県史』5巻「文化」、那覇、沖縄県教育委員会、155-222
- 1977 『琉球の歴史』東京、吉川弘文館
- 1979 『沖縄女性史』那覇、沖縄タイムス社
- 1983 「ノロ」、『沖縄百科』下巻、181-182

宮城晴美（みやぎ・はるみ）

- 2001 「トートーメー継承の歴史」那覇市総務部女性室（編）『なは・女のあしあと：那覇女性史（戦後編）』那覇、琉球新報社、569-579

名嘉正八郎（なが・しょうはちろう）

- 1983 「尚円」『沖縄百科』中巻、410

中川角司（なかがわ・かくじ）

- 2006 『沖縄聖地巡礼』東京、明窓出版

仲松弥秀（なかまつ・やしゅう）

- 1968 『神と村』那覇、琉球大学沖縄文化研究所
- 1977 『古層の村：沖縄民俗文化論』那覇、沖縄タイムス社
- 1983a 「火の神」『沖縄百科』下巻、305-306
- 1983b 「御通し」『沖縄百科』上巻、604
- 1983c 「御嶽」『沖縄百科』上巻、294
- 1983d 「屋敷神」『沖縄百科』下巻、724-725

長嶺伊佐雄・長嶺哲成（ながみね・いさお、ながみね・てつなり）

- 1998 『カミングウ：家族を癒す沖縄の正しい家相』那覇、ボーダーインク

野里洋（のざと・よう）

- 2007 『癒しの島、沖縄の真実』東京、ソフトバンク新書

小田亮（おだ・まこと）

- 1998 「民衆文化と抵抗としてのブリコラージュ」田中雅一（編）『権力の文化人類学』京都、京都大学学術出版会、189-215

小川徹（おがわ・とうる）

- 1971 「沖縄民俗社会における「門中」（仮説的総括）」『日本民俗額』74, 10-15

大橋英寿（おおはし・ひでし）

- 1998 『沖縄シャーマニズムの社会心理学的研究』東京、弘文堂

岡本恵昭（おかもと・けいしょう）

- 1983 「竜宮信仰」『沖縄百科』下巻、947

『沖縄百科』 = 沖縄大百科事典事務局（編）

- 1983 『沖縄大百科事典』上・中・下巻、那覇、沖縄タイムス社

沖縄教育委員会（編）

- 1975 『沖縄県史』5巻「文化」、那覇、沖縄県教育委員会

沖縄タイムス

- 1959年4月28日 「ユタとともに運勢暦を追放しよう」夕刊、4
- 1959年5月13日 「ユタと文保員が対立？」朝刊、4
- 1959年5月20日 「文化財とユタ」朝刊、6
- 1959年11月12日 「新宗教と迷信／日常生活を合理化しよう」夕刊、2
- 1960年2月4日 「ユタと「本土妻」朝刊、4
- 1960年12月7日 「カミゴトと正月は別／糸満のノロも新正OK」朝刊、6
- 1960年8月16日 「スポーツで村興し／青年・婦人が中心となり」朝刊、6
- 1997年2月6日 「斎場御嶽の整備進む／木の伐採には賛否の声」朝刊、18
- 2001年6月7日 「観光客に好印象／文化財案内講師・常駐体制めざす」
- 2003年4月30日 「入り口はここですよ／知念岬公園と斎場御嶽に案内石」朝刊、20
- 2003年12月18日 「斎場御嶽に新駐車場／広さ4倍、来年4月供用」朝刊、22
- 2006年5月4日 「香水「UTAKI」発売／オキネシア／パリで調香沖縄に到着」朝刊、11
- 2008年6月28日 「見学19万人／斎場御嶽の有料化1年／施設管理の課題も」朝刊、20

大本憲夫（おおもと・のりお）

- 1991 「沖縄の御嶽信仰」植松明石（編）『神々の祭祀』東京、凱風社、38-62

大城博美（おおしろ・ひろみ）

- 2007 「沖縄の老・病・死の実際 ―ユタとの関わりを通して―」『史境』54、67-87
- 2009 「沖縄の村落社会における「カミンチュになる」という意味」『日本民俗学』257、1-28

大城立裕（おおしろ・たつひろ）

- 1992 『後生からの声』東京、文芸春秋
- 1994 『ハーフタイム沖縄』那覇、ニライ社

琉球政府

- 1969 『沖縄県史』19、資料編9、新聞集成（社会文化）、琉球政府

琉球新報

- 1960年10月31日 「ユタと現代人」朝刊、8
- 1998年1月14日 「国指定史跡・斎場御嶽 ―樹木400本無断で切る― 知念村 ―告訴含め対応検討」朝刊、23
- 2003年3月1日 「「沖縄とは何か。オキナワを考える」鼎談・沖縄イメージの現在」朝刊、21

桜井徳太郎（さくらい・とくたろう）

- 1972 「「ツカサ崩れ」と「ユタマンチャア」」『日本民俗学』79、58-64

- 1973 『沖縄のシャーマニズム』
- 1976 『日本民間信仰論』 東京、弘文堂
- 1979 「沖縄民俗宗教の格 ―ノロイズムとユタイズム―」 法政大学沖縄文化研究所（編）『沖縄文化研究 6』、東京、法政大学沖縄文化研究所、107-147
- 1994 「日本におけるシャーマニズム研究の動向」 宮家準、鈴木正崇（編）『東アジアのシャーマニズムと民俗』、東京、勁草書房（慶應義塾大学地域研究センター叢書、2）、1-17

佐々木宏幹（ささき・こうかん）

- 1978 「カミダリイの諸相 ―ユタ敵職能者のイニシエーションについて―」 窪徳忠（編）『沖縄の外来宗教：その需要と変容』 東京、弘文堂、409-447
- 1979 「シャーマンと夢」『季刊現代宗教』 5、100-120
- 1983 『憑霊とシャーマン：宗教人類学ノート』
- 1991 「ユタの変革性に関する若干の各所 ―シャーマン司祭者論との関係において―」 植松明石（編）『神々の祭祀』 東京、凱風社、369-393

佐藤壮広（さとう・たけひろ）

- 1997 「シャーマンの存在論と癒し ―沖縄のユタを事例として」『現代社会理論研究―』 7、253-261
- 2006 「巫者の平和学」『文化・批評』（冬）、129-142

渋谷研（しぶや・けん）

- 1984 「沖縄本島北部一農村におけるユタ発生の構造」『日本民俗学』 156、47-64
- 1991 「沖縄におけるノロとユタ ―憑依と相関関係の問題を中心に―」『日本民俗学』 186、14-38

島尻勝太郎（しまじり・かつたろう）

- 1975 「外来宗教」 沖縄県教育委員会（編）『沖縄県史』 5、「文化」、那覇、沖縄県教育委員会、225-287
- 1983a 「旅行心得之条々」『沖縄百科』 下巻、962
- 1983b 「尚真」『沖縄百科』 中巻、421-422
- 1983c 「トキ」『沖縄百科』 中巻、922

島村 恭則（しまむら・たかのり）

- 1993 「民間巫者の神話的世界と村落祭祀体系の改革 ―宮古島狩俣の事例―」『日本民俗学』 194、70-124

新城徳祐（しんじょう・とくゆう）

- 1983 「東御廻り」『沖縄百科』 上巻、32

塩月亮子（しおつき・りょうこ）

- 1999 「女たちの生活ポリティックス ―沖縄村落の統合と葛藤に政治人類学」『生活学論叢』 3、3-13
- 2001 「聖なる狂気 ―沖縄シャーマニズムにおける憑依現象」 立川武蔵（編）『癒しと救い：アジアの宗教的伝統に学ぶ』 町田：、玉川大学出版部、43-62
- 2005 「再魔術化する世界と沖縄文学」 第 27 回南島文化市民講座『文学からみた沖縄の戦後 60 年』、23-35
- 2006 「憑依を肯定する社会：沖縄の精神医療史とシャーマニズム」『宗教研究』 79/4、143-144.

多田治（ただ・おさむ）

- 2008 『沖縄イメージを旅する』東京、中央公論新社

高橋恵子（たかはし・けいこ）

- 2003 『暮らしの中の御願』那覇、ボーダーインク

高梨一美（たかなし・ひとみ）

- 2009 『沖縄の「かみんちゅ」たち：女性祭司の世界』東京、岩田書院

高良倉吉（たから・くらよし）

- 1983 「舜天」沖縄大百科事典事務局（編）『沖縄大百科事典』中巻、那覇、沖縄タイムス社、407
- 1989 『琉球王国史の課題』那覇、ひるぎ社
- 1993 『御教条の世界：古典で考える沖縄歴史』那覇、ひるぎ社

高阪薫（たかさか・かおる）

- 1987 「沖縄の祭祀と神観念」同氏（編）『沖縄の祭祀：事例と課題』東京、未来書店

滝口直子（たきぐち・なおこ）

- 1991 『宮古島シャーマンの世界：シャーマニズムと民間心理療法』東京、名著出版

蛸島直（たこしま・すなお）

- 1990 「身体・家・墓 ―奄美群島区革新派ユタの世界観」『愛知学院大学文学部紀要』20、253-260

玉木順彦（たまき・まさひこ）

- 2008 「サンジンソウ」渡邊欣雄〔他〕（編）『沖縄民俗事典』東京、吉川弘文館、233

THE JAPAN FOUNDATION 国際交流基金（編）

- 2004 『沖縄のうたきとアジアの聖なる空間：文化遺産を活かしたまちづくりを考える』（平成15年度 沖縄国際フォーラム報告書）東京、国際交流基金

東京読売新聞

- 2007年1月16日 「「宗教はいま」沖縄のユタ ―日韓研究者が調査 ―戦死者の「声」に耳澄ます―」夕刊、15

鳥越憲三郎（とりごえ・けんざぶろう）

- 1965 『琉球宗教史の研究』東京、角川書店

津波高志（つは・たかし）

- 1983 「三世相」『沖縄百科』中巻、257-258
- 1990 『沖縄社会民俗学ノート』東京、第一書房

上原エリ子（うえはら・えりこ）

- 1988 「民間巫者と門中化との関係をめぐる一考察」窪徳忠先生沖縄調査20年記念論文集刊行委員会（編）『沖縄の宗教と民俗：窪徳忠先生沖縄調査20年記念論文集』東京、第一書房、567-585

上原兼善（うえはら・けんぜん）

- 1983 「牧志・恩河事件」『沖縄百科』下巻、504

上江洲敏夫（うえず・としお）

- 1974 「沖縄シャーマニズムの特質」『南島史学』5、39-58

湧上元雄（わくがみ・もとお）

- 1983 「ウビナディ」『沖縄百科』上巻、308

渡邊欣雄（わたなべ・よしお）

- 1983 「御嶽」『沖縄百科』上巻、756
- 1997 『世界の中の沖縄文化』那覇、沖縄タイムス社

山下欣一（やました・きんいち）

- 1977 『奄美のシャーマニズム』東京、弘文堂

饒平名康爾（よへな・けんじ）

- 1972 「民間信仰」琉球政府（編）『沖縄県史』22 巻「民俗」那覇、琉球政府、697-842

よくわかる御願ハンドブック編集部（編）

- 2006 『よくわかる御願ハンドブック：ヒヌカン・トートーメー12 ヶ月』那覇、ボーダーインク

義江明子（よしえ・あきこ）

- 2004 『古代女性史の招待：「妹の力」を超えて』東京：吉川弘文館

吉成直樹（よしなり・なおき）

- 2001 「琉球列島における女性の霊的優位の文化史的位位置」法政大学沖縄文化研究所（編）『沖縄文化研究』27 巻、東京、法政大学沖縄文化研究所、129-182



## **CURRICULUM VITAE**

### **Isabelle PROCHASKA**

geboren am 14. April 1979 in Wien

#### **Ausbildung**

seit 2003	Doktoratsstudium am Institut für Ostasienwissenschaften/Japanologie
1997-2003	Magisterstudium der Japanologie an der Universität Wien
1989-1997	Gymnasium Gottschalkgasse Wien XI

#### **Stipendien und Studienaufenthalte im Ausland**

2005-2007	Monbukagakusho-Stipendium, Forschungsaufenthalt in Okinawa (University of the Ryūkyūs, Prof. Akamine Masanobu)
12/2003	Leistungsstipendium, Universität Wien
10/2002-01/2003	Kurzfristiges Auslandsstipendium der Universität Wien, Forschungsaufenthalt in Okinawa (University of the Ryūkyūs)
01-06/2002	Erasmus-Stipendium, Oxford Brookes University (Prof. Joy Hendry)
1999-2000	Monbusho-Stipendium, Tōkyō Gakugei University

#### **Berufliche Tätigkeiten**

seit 10/2007	Lektorin am Institut für Ostasienwissenschaften/Japanologie
01/2008-01/2009	Assistentin in Ausbildung am Institut für Ostasienwissenschaften
seit 10/2009	Japanisch-Sprachtrainerin am Sprachenzentrum der Universität Wien

## **Abstract**

(Deutsch)

Die Religion Okinawas, der südlichsten Präfektur Japans, hat die Besonderheit, dass vor allem Frauen wichtige Aufgaben übernehmen. Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen Kaminchu - sogenannte „*kami*-Menschen“. Dabei handelt es sich um Personen (überwiegend Frauen), von denen gesagt wird, dass sie spirituelle Fähigkeiten haben, und durch Kommunikation mit *kami*, Ahnen und Geistern Lösungsansätze in Problemsituationen geben können. Diese Frauen werden in unterschiedlichen Angelegenheiten konsultiert, beispielsweise bei einer Krankheit, die von der Schulmedizin nicht diagnostiziert, geschweige denn geheilt werden kann, bei wiederholten oder lang anhaltenden unglücklichen Umständen oder für zyklische Rituale, wie etwa ein Ritual zur spirituellen Reinigung des Hausgrundstückes.

Die Heilpraktiken und Rituale der Kaminchu spiegeln wichtige spirituelle Konzepte der Religion Okinawas, und somit möchte diese Arbeit einen Beitrag zum Verständnis ihrer Tätigkeiten in der Gegenwart leisten. Die Verfasserin hat während eines zweijährigen Forschungsaufenthaltes in Okinawa mehrere spirituelle Heilerinnen kennen gelernt und teilnehmende Beobachtung bei ihrer Arbeit durchgeführt. Eine große Bedeutung sowohl in der Praxis als auch in der Kosmologie der Kaminchu hat die örtliche Komponente, die in dieser Studie als „spiritueller *topos*“ definiert wird. Weiters spielt die Ahnenverehrung eine große Rolle im Zusammenhang mit der Diagnose von „metaphysischen Krankheiten“.

Der historische Abriss, in dem besonders die Frauengeschichte behandelt wird, zeigt, dass spirituelle Heilerinnen in der Vergangenheit häufig kritisiert, verfolgt und stigmatisiert wurden. In der Gegenwart jedoch ist eine Veränderung in der Wahrnehmung zu erkennen, und sie werden vermehrt als Repräsentantinnen typischer, Okinawa-eigener Tradition gesehen. Die heutige Situation der Kaminchu wird anhand der Themen Initiation, Kosmologie, und spirituelle Tätigkeit diskutiert, wobei Auszüge aus Interviews sowie Forschungsprotokollen von teilnehmender Beobachtung bei Ritualen die Informationen stützen.

## **Abstract**

(English)

The religion of Okinawa, Japan's southernmost prefecture, is distinct in the way that women fulfil important tasks. The topic of this thesis is Kaminchu, so-called "*kami*-people", who are mostly women and who are said to have spiritual powers to communicate with *kami*, ancestors and ghosts, and therefore provide solutions for various problems. The reasons why Kaminchu are consulted are, for example, illnesses, which cannot be diagnosed – let alone, cured – by medical doctors, cases of misfortune or the conduction of cyclic rituals, such as a ritual for the spiritual purification of the house lot.

The practices and rituals of Kaminchu reflect important spiritual concepts of Okinawan religion, and this thesis aims to contribute to the understanding of their activities in the present. The author has conducted a two-year fieldwork in Okinawa, during which she could meet several spiritual healers and do participant observation at their activities. The practice and cosmology of Kaminchu show a great importance in relation to the dimension of place, which in this study will be defined as "*spiritual topos*". In addition, ancestor worship plays an important role in connection to "*metaphysical disorders*".

The historical overview, which focuses on *herstory*, shows that spiritual healers in the past were often exposed to criticism, persecution and stigmatization. However, in the present their image is changing and they are perceived more positively as representatives of typical Okinawan tradition. The situation of the Kaminchu in the present is discussed through the topics of initiation, cosmology and spiritual practice, introducing extracts from interviews and fieldwork records.